

SJEDINJENJE BISKUPIJA BOSANSKO-ĐAKOVAČKE I SRIJEMSKE

Dr Fr. Herman

DE UNIONE DIOECESIUM BOSNENSIS SEU DIACOVENSIS ET SIRMIENSIS

SUMMARIUM. — Episcopus Diacovensis ut Ordinarius duas habet sibi subiectas dioeceses: Bosnensem alias Diacovensem et Sirmiensem. Quae dioeceses a Clemente Pp. XIV, Const. Universi orbis Ecclesiis, 9. Julii 1773, aeque principaliter in perpetuum unitae sunt, sed status iuridicus hodiernus et relatio inter eas iam nullo modo correspodent legi unionis in constitutione Pontificia statutae. Hoc factum in sua evolutione historica, disquisitione canonica investigatur ac illustratur.

In primo capite textus Brevis Apost. Clem. XIV. proponitur e documento authentico cum commentario canonistico-historico. Secundum caput tractatum continet theoreticum de instituto canonico unionis aeque principalis secundum doctrinam veterem et vigentem. In tertio capite exhibetur status qui de facto inter dioeceses bosnensem et sirmiensem nunc obtinet proposita evolutione historica, qua contra legem unionis ex unione aeque principali facta est unio exstinctiva. In conclusione ob hoc factum, quod per consuetudinem legalem cum tacito consensu S. Sedis certe vigorem iuridicum consecutum est, proponitur, nomen dioecesis statui praesenti accomodandum et ex officio mutandum esset hoc modo: »Dioecesis Diacovensis (olim Bosnensis et Sirmiensis).«

Biskup đakovački upravlja kao Ordinarij s dvije biskupije: bosansko-đakovačkom i srijemskom. Službeni je naslov biskupija još uvijek: Dioeceses Bosnensis seu Diacovensis et Sirmiensis canonice unitae, a službeni naslov biskupov: Ordinarius (Episcopus) bosnensis seu diacovensis et sirmiensis. Obje je biskupije sjedinio (1773) papa Klement XIV. (1769—1774).[1]

Ako promotrimo današnje pravno stanje, biskupijsku organizaciju i međusobni odnos ovih »sjedinjenih« biskupija, nailazimo na vrlo interesantnu pojavu: činjenično stanje u pogledu s j e d i n j e n j a nije u skladu s pravnim. Današnje stanje sjedinjenih biskupija i zakon njihovog sjedinjenja (lex unionis). koji je sadržan u konstituciji pape ujedinitelja, nisu u skladu,

[1] Isti je papa u isto vrijeme (breve »*Dominus ac Redemptor*«, 21 jul. 1773) dokinuo Družbu Isusovu. Vd. *Theiner,* Geschichte des Pontificats Clemens' XIV., Leipzig u. Paris, 1853, I—II i *Theiner,* Clementis XIV (1769—1774) epistolae et brevia selectiora, Parisiis 1852.

nego u očitoj protivnosti. Ovu pojavu želimo osvijetliti u ovoj kanonističkoj studiji s **pravnoga i pravnopovjesnoga** gledišta. Nije nam dakle nakana da istražujemo i prikažemo sjedinjenje ovih biskupija s opće povjesnog gledišta.[2] Posve kratak povjesni prikaz o sjedinjenju naših biskupija dao nam je pok. biskupijski povjesničar Matija Pavić (1859—1929) u poznatom velikom djelu: J. J. Strossmayer.[3] Ovim prikazom započimlje ovo djelo (str. 3 i 4).[4] Prema podacima Pavićevima trajale su predradnje i pregovori o sjedinjenju pune tri godine (1770—1773) i stvar nije išla bez poteškoća. Metropolita kaločki (J. Baćani) i biskup pečuvski (Gj. Klima) nastojali su odvratiti bečke krugove od sjedinjenja naših biskupija i svjetovali su, da se jedan dio njihov pripoji Kaloči, a drugi Pečuhu, ali nisu uspjeli ni u Beču ni u Rimu. U svibnju 1771. dovršio je knez Kaunitz (1711—1794) državni kancelar carice Marije Terezije (1740—1780) u ime vladarice promemoriju o tom sjedinjenju na papu Klementa XIV, a apost. nuncij Visconti uručio ju je sv. Stolici (27. svibnja 1771). U času sjedinjenja obje su biskupske stolice bile upražnjene. Obje biskupije brojile su tada prema Paviću[5] skupa samo

---

[2] U tu bi svrhu trebalo sabrati i srediti odnosnu građu iz ovih arkiva: vatikanskog, dvorskog u Beču i Budimpešti, ostrogonskog primasa, kaločkog nadbiskupa, te pečuvskog i đakovačkog biskupa. Ovu bi građu onda trebalo ispitati i povezati na način, kojim je to učinio pok. naš historik Dr Ferdo Šišić za podignuće zagrebačke biskupije na metropoliju (*Šišić,* Kako je postala nadbiskupija zagrebačka, Zagreb 1938).

[3] Ovu sjajno opremljenu knjigu pod naslovom: »Josip Juraj Strossmayer, biskup bosansko-đakovački i srijemski. God. 1850 do 1900« napisali su o 50 god. jubileju biskupovom dva autora: *Matija Pavić* (tada župnik u Semeljcima) i *Milko Cepelić* (tada župnik u Đakovu) zajedno tako, da jedna poglavlja potiču iz pera Pavićeva, a druga iz Cepelićeva. Djelo je štampano u Zagrebu s oznakom 1900—1904.

[4] Nešto malo je Pavić napisao o sjedinjenju naših biskupija i u svojoj lijepoj radnji: »Josip Antun Čolnić, biskup bosansko-đakovački (1751—1773)« u đak. *Glasniku,* 1895, str. 148, nadalje u svojoj radnji: »Biskupija srijemska (1699—1773)« u istom *Glasniku,* 1897, str. 144.

Sasvim kratkim prikazom sjedinjenja srijemske biskupije s bosanskom završava i *Coleti* svoju povijest srijemske biskupije u *Farlati,* Illyricum sacrum, VII, Venetiis 1817, pag. 571, a oratorijanac A. Theiner isto tako sasvim kratko izvješćuje u svom djelu: Geschichte des Pontificats' Clemens XIV, Leipzig u. Paris 1853 o pregovorima (I, 399) i izvršenom sjedinjenju naših biskupija (II, 270).

[5] Vidi opasku 3.

16 župa[6] sa kojih 35 svećenika. Ove dvije biskupije nisu tada još teritorijalno bile u neposrednom susjedstvu: između njih širila se dijelom zagrebačka (prema Savi), a još više pečuvska biskupija (prema Dunavu i sredinom).

I. APOSTOLSKO PISMO O SJEDINJENJU (BREVE UNIONIS)

Zakon sjedinjenja (lex unionis) naših biskupija sadržan je u odnosnoj odredbi sv. Stolice, koja je jedina bila nadležna, da ga donese. Papinska konstitucija o tome nije izdana u svečanom obliku pečatnice (bulle), nego u obliku brevea od pape Klementa XIV, **»Universi orbis«** od 9. jula 1773.[7]

Izvorno Apostolsko pismo otpremljeno je u jedinom izvornom primjerku ugarskoj dvorskoj kancelariji u Pešti, jer je odredba o sjedinjenju izdana od sv. Stolice na molbu i po prijedlogu ugarskog (i hrvatskog) apostolskog kralja odnosno kraljice Marije Terezije. U Đakovu primili su samo ovjerovljeni prijepis papinske konstitucije,[8] ali je i taj nekim načinom zametnut tako, da se danas u đakovačkom biskupijskom arhivu ne može pronaći. Na sreću je ovaj za povijest naših biskupija tako važni dokumenat u dobrom stanju sačuvan u izvorniku u kr. ugarskom državnom arkivu u Budimpešti,[9] odakle nam je uspjelo dobiti vrlo dobru fotografsku snimku.[10]

---

[6] U »*praeconium-u*« održanom po kard. Aleks. Albano u tzv. definitivnom postupku pri imenovanju M. Krtice za prvoga biskupa sjedinjenih biskupija tvrdi se drukčije: »*Dioecesis Sirmiensis per duo, Bosniensis per octo circiter milliaria extenditur et prima complectitur sub se 8, altera vero 12 paroecias.*« (Dok. iz Vatik. arhiva). Tako i *Theiner* na nav. mj. I, 399.

[7] Svuda gdjegod se (i u literaturi i inače) govorilo o sjedinjenju naših biskupija, tvrdilo se da je ono provedeno bullom pape Klementa XIV. Međutim smo uvidom u izvorni dokumenat na prvi pogled utvrdili, da se ne radi o bulli (»litterae sub plumbo«), nego o breveu (»litterie sub annulo piscatoris«). Ispor. *Ojetti*, De romana curia, Romae 1910, 207 sl.

[8] Na sjednici đak. Kaptola glasom kaptolskog zapisnika: »Lecta est per extensum Bulla (?) unionis harum Dioecesium Bosniens seu Diakovariensis et Syrmiensis Clementis Papae 14-ti de 9 Julii 1773 in Copia Authentica collata cum suo originali reservato in Excelsa Cancellaria Regia Aulico Hungarica sub 17 Septembris 1773.« (Đak. bisk. arkiv).

[9] Registrirano: Ad N. 4244. 773. Protocoll: in Libro Regio sub A, seu 1-mae Classis, Pag.: 87.

[10] Snimku, koju smo primili dobrostivim posredovanjem akademika profesora Dr. Tome Matića, donosimo u reprodukciji.

Potpuni tekst apostolskog pisma glasi ovako:

CLEMENS PP. XIV. Ad perpetuam rei memoriam. Universi Orbis Ecclesiis, Eo disponente, qui cunctis imperat, et cui omnia obediunt, meritis licet imparibus, praesidentes in omnes Agri Dominici partes oculos nostrae mentis, vigilis more Pastoris, incendimus, inspicientes quid Ecclesiarum ipsarum, praesertim Cathedralium statui, et decori maxime conveniat, atque hoc quidem tanto liberalius, promptiusque curandum censemus, quanto magis sublimium Personarum vota id exposcunt, et Nos in Domino salubriter expedire cognoscimus. Sanè pro parte Charissimae in Christo Filiae Nostrae Mariae Theresiae Hungariae Apostolicae, et Bohemiae Reginae Illustris expositum Nobis fuit, quod propter tenuitatem redituum[11] Cathedralis Ecclesiae Syrmien., ad quam, dum illa pro tempore vacat, nominatio Personae idoneae Romano Pontifici pro tempore existenti facienda ad eamdem Mariam Theresiam Reginam ratione Regni Hungariae ex fundatione, vel dotatione spectat, et pertinet,[12] quaequae per translationem

---

[11] Dobra i prihodi srijemske biskupske menze nestali su za turske vlasti i u prvo vrijeme po oslobođenju i uspostavi biskupije (1699) biskupi nisu imali gotovo nikakvih prihoda. Istom od vremena biskupa *Franje Vernića* (1716—1729), koji je i kao biskup zadržao svoj beneficij, što ga je imao kao realni prepozit sv. Petra kod Požege (Kaptol), ostaje ovaj beneficij ad personam u uživanju svih budućih biskupa srijemskih sve do konca samostalnosti. Prihodi prepoziture iznašahu za Vernića oko 1700 forinti godišnjih, te nisu nikako mogli dotjecati za pristalo uzdržavanje višeg prelata. Stoga se Vernić obrati na Karla VI, da mu doznači, kao i ostalim biskupima u državi desetinu u Srijemu, koju je tada pribirala uprava dvorske blagajne (komora). Ako i nije molba biskupova u svoj mjeri uslišana, uspjela je barem s neke strane, jer je car 17 svibnja 1723 riješio, da se za buduća vremena imade Srijemskomu biskupu »pro meliori subsistentia« plaćati svake godine 1200 forinti. Vd. *Pavić*, Biskupija Srijemska, đak. *Glasnik, 1879, 129.* Preslabi prihodi biskupske menze (tenuitas redituum) stavljaju se dakle na p r v o mjesto među razlozima za predloženo sjedinjenje od strane Carice.

[12] D r u g i je razlog, što su obje biskupije upražnjene, a Carica, kojoj pripada pravo imenovanja (predlaganja) za obje biskupije, predlaže sjedinjenje.

bo. me.[13] Joannis Baptistae Paxy olim illius Episcopi ad Ecclesiam Zagrabien de praesenti vacans existit, non solum Canonicis, et Capitulo caret, verum etiam Seminario Episcopali residentia, ac Cathedrali quoque Ecclesia penitus destitua reperitur.[14] Ut autem tot, tantisque Ecclesiae hujusmodi necessitatibus consultum sit, eadem Maria Theresia Regina pro sua eximia, qua pollet pietate, et singularis Religionis Zelo, praefatam Ecclesiam Syrmien. alteri finitimae[15] Ecclesiae Bosnen, ad quam, dum illa etiam pro tempore vacat,[16] nominatio Personae idoneae Romano Pontifici pro tempore existenti facienda ad ipsam Mariam Theresiam Reginam ratione Regni Hungariae hujusmodi ex fundatione, vel dotatione, aut Privilegio Apostolico, cui non est hactenus in aliquo derogatum, fore dignoscitur,[17] quae insuper decenti Episcopali domo, atque

---

[13] Posljednji biskup srijemski Ivan Krst. Paksi (1763—1770) imenovan je iza smrti Fr. Tauzija biskupom zagrebačkim (12/6, 1770) i tim danom prekinut je niz samostalnih biskupa srijemskih (vd. *Pavič,* Bisk. srijem., 144). Samog sjedinjenja, koje je kao zagrebački biskup zagovarao (u otpisu na nuncija bečkog Viscontija, 17/11, 1779) nije Paksi doživio, jer je već iza dvogodišnjeg episkopata zagrebačkog umro (u Varaždinu 1772). Zato breve za njega kaže bo. me. tj. bonae memoriae = blage uspomene (pokojni).

[14] Breve navodi 4 daljnja razloga za sjedinjenje: srijemska biskupija nema kaptola, nema sjemeništa, nema biskupskog dvora i nema Stolne crkve. Srijemski su biskupi počam od Vernića (vd. bilješku 11) uživali i prepozituru sv. Petra kod Požege i zato su stalno stanovali u Kaptolu kraj Požege. Istom biskup Vladislav Szöreny (1734—1752) preselio se je u Petrovaradin, koji je valjda zato odabrao, jer je bio čisto katolički grad i jaka tvrđa, pa stoga sigurnije mjesto. On je g. 1743 ondje kupio jednokatnu kuću za 3500 forinti, upriličio je za kuriju i u njoj otvorio domaći oratorij sv. Petra (vd. *Pavić,* na nav. mj. 137). Biskup Vernić već je povećanom sustencijom (vd. bilješku 11) počeo graditi rezidenciju u Zemunu, gdje bi potonja župska crkva postala katedralom, ali je to osujećeno njegovom preranom smrću (vd. *Pavić,* Biskupija srijem., 129). Marija Terezija opet namislila je, da se sagradi katedralna crkva u Petrovaradinu, te daje u tu svrhu 9000 forinti iz dohodaka dijeceze ostrogonske (vd. *Pavić,* Čolnić, 147).

[15] Međutim u času sjedinjenja obje biskupije srijemska i bosansko-đakovačka nisu još imale zajedničke granice i teritorijalno nisu bile u neposrednom susjedstvu, kako smo to već gore u tekstu spomenuli.

[16] Posljednji biskup bosansko-đakovački prije sjedinjenja Josip Antun Čolnić umro je neposredno prije provedenog sjedinjenja (12/2, 1773) u 74 godini života. On nije u prvi mah bio pripravan, da star, kako je bio, pristane na sjedinjenje i administraciju još jedne biskupije, ali konačno videći stalnu volju sv. Stolice i Carice, pristaje. Vd. *Pavić,* Čolnić, str. 148 i 171. *Theiner,* Geschichte, I, 401.

[17] Vidi bilješku gore pod 12.

Cathedrali Ecclesia ornata reperitur,[18] Apostolica Auctoritate aeque principaliter, et in perpetuum unire plurium desiderat. Nos igitur,[19] omnibus mature perpensis, ac laudabilibus, enixisque ipsius Mariae Theresiae votis, quantum cum Domino possumus, annuere volentes, suplicationibus eius Nobis super hoc humiliter porrectis inclinati, dictas Syrmien, et Bosnen Ecclesias Auctoritate Apostolica tenore praesentium **aeque principaliter, et in perpetuum unimus, ita quod dictarum unitarum Ecclesiarum unus Praesul, et Episcopus sit, Dioeceses vero harum respective Ecclesiarum, ut antea, sic, et in posterum perpetuis futuris temporibus separatae, ac illaesae remaneant,** et jurisdictioni Venerabilis Fratris Archiepiscopi Colocensis, uti suffraganeae, subiectae existant. Volumus autem, ut reditus quicumque ad dictam Ecclesiam Syrmiensem spectantes, (comprehensis etiam iis, qui ab Aerario Regio persolvuntur),[20] integre, et absque ulla diminutione applicentur praefatae Ecclesiae Bosnensi, cuius propterea Taxa respectu applicationis huismodi augeatur in Florenis cen-

---

[18] Biskupska palača u Đakovu sagrađena je od biskupa Čolnića i bila je u glavnom dogotovljena 1763. Čolnić je dovršio samo zgradu, ali nije mogao dospjeti, da uredi i unutarnji namještaj. Njegov nasljednik i prvi biskup sjedinjenih biskupija M. Krtica zastao je stan skoro prazan. Vd. *Pavić,* Čolnić, str. 170.

Tadanja katedrala u Đakovu sagrađena je početkom 18 stoljeća za biskupovanja Gjure Patačića (1703—1716) i Petra Bakića (1716—1749). Ona je radi ruševnosti početkom listopada 1880 povjerenstveno zatvorena bila i u novembru iste godine (tada je već bila dozidana nova Strossmayerova katedrala) porušena. Jedini ostanci ove stare katedrale, koja je stojala u dvorištu biskupskog grada, jest sadanja kapelica biskupova i pod njom nekadanja Patačićeva sakristija, sada nekakova drvarnica. No već u vrijeme sjedinjenja bila je ta katedrala u dosta slabom stanju tako, da je prvi biskup sjedinjenih biskupija Krtica morao njezin zid s južne strane uzduž cijeloga boka sa jakim zidanim potpornjacima poduprijeti. Tako je ona naličila više kakovoj polupodzemnoj utvrdi, nego li crkvi. (Vd. *Pavić,* u J. J. Strossmayer, str. 326 sl.) Prema tomu tvrdnja u breveu, da je đakovačka biskupija »Cathedrali Ecclesia **ornata**«, nije sasvim odgovarala stvarnosti, ali tek imala je katedralu kakvu takvu, a srijemska nije imala nikakvu.

[19] Od riječi »*Nos igitur*...« do riječi »*et mandamus*« sadržan je dispozitivni dio brevea: odredba nadležne crkv. vlasti o sjedinjenju. To je — »lex unionis« — zakon o sjedinjenju, o kojemu će biti više govora dalje u tekstu.

[20] Vidi bilješku gore pod 11.

tum triginta tribus, ac uno tertio, ad quos memorata Ecclesia Syrmiensis taxata apparet; salvisque preterea juribus, si quae habet Ecclesia Quinqueecclesiensis,[21] in posterum Episcopum pro tempore Bosnensem, etiam Episcopum Syrmiensem nuncupari debere, Auctoritate et tenore praedictis praecipimus, et mandamus. Decernentes[22] ipsas praesentes Litteras semper firmas, validas et efficaces existere, et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri, et obtinere, ac illis, ad quos spectat, et pro tempore quandocunque spectabit, in omnibus, et per omnia plenissime suffragari, ac ab eis respective inviolabiliter observari. Sicque in praemissis per quoscumque Judices Ordinarios, et Delegatos, ac Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinales, etiam de Latere Legatos, ac Sedi Apostolicae Nuntios judicari, et definiri debere, ac irritum, et inane, si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter, vel, ignoranter contigerit attentari. Non obstantibus Nostris, et Cancellariae

---

[21] Protiv sjedinjenja srijemske s bosanskom biskupijom ustadoše naime susjedni magjarski biskupi pečuvski (Gj. Klima) i kaločki (metropolita J. Baćan). Metropolita je predlagao, da se srijemska biskupija dokine i podijeli među Kaloču i Pečuh, a od negdašnje dijeceze ostavi samo »episcopatus titularis«, čim bi se uspomena na biskupiju »bolje uzdržala«. A pečuvskom biskupu, čija se biskupija uvalila između srijemske i bosanske, bilo je krivo, što se njega u tom pitanju sasvim obišlo. U studenog 1770 pošao je lično u Beč, da preda, dozvolom kraljice, u štampu disertaciju »o obrani prava biskupije pečuvske« u kojoj je iznio svoje razloge protiv sjedinjenja. Vladarica je spis predala dvorskoj kancelariji, ali nije svijetla ugledao (vd. *Pavić*, Čolnić, str. 148). Taj svoj sastavak je Klima bez sumnje poslao i sv. Stolici u Rim, pa odatle ova »clausula salutaris«: »salvis iuribus, si quae habet Ecclesia Quinqueecclesiensis«. No takovih prava, čini se, da uopće nije bilo i da protivljenje magjarskih biskupa treba svesti na političke obzire i na bojazan, da će se onaj dio pečuvske biskupije između sjedinjenih prije ili poslije odcijepiti od nje, što se je uskoro (1780) zaista i dogodilo. Papa je osim toga, prema Theineru (Geschichte, 400) saopćio Carici »Er könne in dieser wichtigen Angelegenheit nichts vornehmen, bevor er das Gutachten des Bischofs von Bosnien erhalten, zumal ihm der Herzog von Bracciano, Fürst Odescalchi und Herr des Herzogstums Syrmien, gegen diese Vereinigung dringende Vorstellung gemacht habe.« — Srijemsko je naime vojvodstvo (Ducatus Sirmii) osnovao (1698) za Odescalchije car Leopold I iz zahvalnosti prema papi Inocentu XI (1676—1686) odvjetku ove talijanske familije, za pomoć protiv Turaka. Srijemski »herceg« bio je tada jedini velikaš oslobođenog Srijema (vd. *Pavić*, Bisk. srijem., 135), a on se eto, očito pod utjecajem magjarskih biskupa, najodlučnije usprotivio ujedinjenju srijemske biskupije s bosanskom.

[22] Od riječi: »Decernentes« do konca je zaključni dio brevea, koji sadrži u običajnoj formi sve moguće zaporke, da se učvrsti i osigura izvršenje papine odluke od svih i svakoga.

Konstitucija je papina potpisana, kako je to pravilo kod brevea, jedino od kardinala državnoga tajnika Pigronija.

Apostolicae Regulis de jure quaesito non collendo, ac de Unionibus committendis ad partes, citatis quorum interest, ac Lateranensis Concilii novissime celebrati, Uniones perpetuas, nisi in casibus a Jure permissis, feri prohibentibus, nec non felicis recordationis Benedicti P. P. XIV. Praedecessoris Nostris super divisione materiarum, aliisve quibusvis Apostolicis, ac in Universalibus, Provincialibusque, et Synodalibus Conciliis editis generalibus, vel specialibus Constitutionibus, et Ordinationibus, dictarumque Ecclesiarum etiam juramento, confirmatione Apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis Statutis, et consuetudinibus; Privilegiis quoque, Indultis, et Litteris Apostolicis in contrarium praemissorum quomodolibet concessis, confirmatis, et innovatis; Quibus omnibus, et singulis, etiamsi pro illorum derogatione, de illis, eorumque totis tenoribus specialis, specifica, expressa, et individua, ac de verbo ad verbum, non autem per clausulas generales idem importantes mentio, seu quavis alia expressio habenda, aut aliqua alia exquisita forma ad hoc servanda foret, tenores hujusmodi, ac si de verbo ad verbum, nihil penitus omisso et forma in illis tradita observata exprimerentur, et insererentur, praesentibus pro plene, et sufficienter expressis, et insertis habentes, illis alias in suo robore permansuris, ad praemissorum effectum hac vice dumtaxat specialiter, et expresse derogamus, caeterisque contrariis quibuscumque. Datum Romae apud Sctam Mariam Majorem sub Annulo Piscatoris Die IX. Julii MDCCLXXIII. Pontificatus Nostri Anno Quinto. **A. Card. Pigronus.**

Ovo je doslovni tekst konstitucije Klementa XIV. prema izvornom breveu iz peštanskog dvorskog arkiva. Tekst je otštampan i u zbirci BULLARII ROMANI CONTINUATIO, IX tom., Prati, 1842—1856.[23]

Ova papinska **»odredba o sjedinjenju«** (breve unionis) ima kod papinskih konstitucija običajna tri dijela:

1) Uvodni dio (pars expositiva et motiva) od početnih riječi **»Universi orbis«** do **... et in perpetuum unire plurimum desiderat.** Tu je riječ o moliteljici (Mariji Tereziji) i o njezinoj molbi: izlažu se razlozi za sjedinjenje iz molbe.

[23] Tom. V, Prati 1845, pg. 616—617. U zagrebačkim bibliotekama nema ove zbirke, ali sam potrebite podatke iz nje primio dobrotom O. Sakača D. I. iz Rima.

2) Srednji (dispozitivni) dio (pars dispositiva) od riječi: **Nos igitur... do ... praecipimus et mandamus.** To je svečana papinska odredba o sjedinjenju srijemske biskupije s bosanskom.

3) Zaključni dio (pars conclusiva) od riječi **Decernentes ipsas praesentes litteras...** do konca. To je zakonska sankcija: odulji niz uobičajenih zaporki, kojima se učvršćuje i osigurava obdržavanje i izvršenje papinske odredbe.

Od odlučne je važnosti za našu raspravu srednji (dispozitivni) dio, koji sadrži papinsku odredbu o sjedinjenju: to je papinski zakon sjedinjenja **(lex unionis).** Taj zakon obuhvaća ove odredbe:

1. — Pravni značaj (jednakopravnost) sjedinjenja: sjedinjenje, koje se provodi od nadležne vrhovne crkvene vlasti (auctoritate Apostolica) je jednakopravno i trajno (»aeque principilater et in perpetuum unimus«).

2. — Potpuna podvojenost ujedinjenih biskupija: ovim sjedinjenjem ne dira se u dosadanju samostalnost i podvojenost ovih biskupija. One treba da zauvijek ostanu samostalne i podvojene (»dioeceses vero ut antea, sic et in posterum perpetuis futuris temporibus separatae ac illaesae remaneant«) u istoj dosadanjoj svojoj (kaločkoj) crkvenoj pokrajini (»sub iurisdictione Archiepiscopi Colocensis, uti suffraganeae, subiectae existant«).[24]

3. — Jedan biskup: veza sjedinjenja (vinculum unionis) je u prvom redu jedan te isti zajednički biskup (»quod dictarum Ecclesiarum unus Praesul et Episcopus sit«), ali već u njegovom službenom naslovu treba da podvojenost obih biskupija dođe do jasnog izražaja (»in posterum Episcopum pro tempore Bosnensem etiam Episcopum Syrmiensem nuncupari debere«).

4. — Zajednička imovina: druga je veza sjedinjenja u imovini, koja će od sada biti zajednička (»Volu-

---

[24] Obje su biskupije i bosanska i srijemska bile još od XIII v. uklopljene u magjarsku hijerarhiju i podvrgnute jurisdikciji Metropolite u Kaloči (vd. *Farlati*, IV, 53 i VII, 543). U tom sklopu ostale su i poslije sjedinjenja sve do podignuća zagrebačke biskupije na metropoliju i osnivanja »Hrvatsko-slavonske« crkvene provincije konstitucijom (bulla) Pia IX, *Ubi primum placuit*, 11 Dec. 1852. (Vd. *Šišić*, 16.)

[24] Zakonik nabraja samo načine sjedinjenja (k. 1419) i njihove pravne učinke (k. 1420).

mus, ut reditus quicumque ad dictam Ecclesiam Syrmiensem spectantes... integre, sine ulla diminutione applicentur praefatae Ecclesiae Bosnensi«). Sjedinjenje dakle nije čisto personalna unija, nego i stvarna: ono je i imovinsko tako, da je subjekt vlasništva cjelokupne biskupije imovine poslije sjedinjenja samo jedan.

II. PRAVNA PRIRODA JEDNAKOPRAVNOG UJEDINJENJA

Da se utvrdi pravi smisao i značenje papinskog zakona o sjedinjenju naših biskupija i ustanovi, kako je održan i u život proveden, treba da ukratko izložimo iz pravne nauke teoriju o jednakopravnom ujedinjenju (doctrina de unione aeque principali), o kojemu se u tom zakonu radi.

To je ujedinjenje ili sjedinjenje ustanova (uredba) kanonskog nadarbinskog prava (institutio iuris beneficialis). Ova je ustanova (innovatio beneficiorum per unionem) izgrađena za vrijeme dekretalnoga prava (od XII. do XV. vijeka) i preuzeta je bez promjene i u novi Kodeks kanonskog prava od god. 1917.[25] Za sjedinjenje važe i poslije Kodeksa odredbe staroga prava i one se i danas moraju shvaćati i tumačiti po smislu i po usvojenom mišljenju uvaženih kanonista (k. 6, 2 Kod. kan. pr.). Zato je i sve ono, što o teoriji sjedinjenja donosi Kodeks i kanonistička nauka, vrijedilo u punom opsegu i u istom smislu i u času sjedinjenja naših biskupija i dalje za cijelo vrijeme do Kodeksa i poslije Kodeksa.

Pri toj kanonskopravnoj ustanovi radi se o promjeni u prvotnom stanju (de innovatione) crkvenih nadarbina[26] bez obzira na to, da li je nadarbina viša (konzistorijalna) ili niža

---

[25] Za smisao i tumačenje v.: *Reiffenstuel,* Jus canonicum universum, Monachii 1707, 305; *Aichner,* Compendium juris eccl., ed. X, Brixinae, 1905, 275; *Wernz—Vidal,* De personis, Romae 1928, 181; *Coronata,* Institutiones iuris canonici, Taurini 1931, II, 369; *Vermeersch—Creusen,* Epitome iur. can., ed. 5, Mechl.—Romae, 1934, II, 528; *Sipos,* Enchiridion iur. can., ed. 4 Pécs 1940, 773.

[26] Kodeks daje (k. 1409) potpunu definiciju crkvene nadarbine: »Beneficium eclesiasticum est ens iuridicum a competente ecclesiatica auctoritate in perpetuum constitutum seu erectum, constans officio sacro et iure percipiendi reditus ex dote officio adnexos.«

(nekonzistorijalna).[27] Sjedinjenje ili ujedinjenje biskupija[28] je mijenjanje prvotnog stanja (statusa) dviju ili više biskupija u pogledu njihovog međusobnog odnosa putem stvarnog spajanja.[29]

Crkveno zakonodavstvo i kanonistička nauka (do Kodeksa i poslije Kodeksa) razlikuje tri načina ujedinjenja: 1) unio exstinctiva, 2) unio aeque principalis, 3) unio minus principalis seu per subiectionem vel accessionem. No pri tom se ne radi o tročlanoj razdiobi ujedinjenja (divisio unionis) kao rodnoga pojma u 3 adekvatne vrste, nego su to u starom pravu bile tri grupe ili tri tipa, koja su dopuštala raznolike modifikacije i kombinacije. Tako Reiffenstuel (lib. 3 tit. 12 § 3) kaže: »Unio Beneficiorum variis modis accidere potest, potissimum autem tribus.« Zato se mora uzeti,[30] da ni Kodeks kan. prava u kanonu 1419 ne izbraja vrste ujedinjenja,[31] nego samo navodi glavne načine ili tipove, a u kanonu 1420 izlaže pravne učinke (effectus), koje ovi tipovi redovno i u pravilu proizvode, ako nije drukčije određeno od nadležnoga poglavara, koji ujedinjenje sprovodi.

Nas ovdje zanima u prvom redu jednakopravno ujedinjenje (unio aeque principalis). Reiffenstuel[32] (l. c. nr. 51) stavlja ovaj način sjedinjenja na treće mjesto i kaže: »Tertius modus uniendi Beneficia est, quando neutra Ecclesia alteri subjicitur, nec ipsae simul coguntur in unum corpus, sed

---

[27] vd. k. 1411, 1. *Wernz-Vidal*, 168.

[28] Tehnički je izraz za oznaku biskupije od davnine riječ dioecesis (od grčkog διοίκησις = okružje, područje), pa ovaj termin rabi skoro posve dosljedno novi Kodeks (vd. *Mörsdorf*, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici, München 1927, 121). No za biskupiju rabi kanonistička nauka i crkveno zakonodavstvo još dvije riječi: 1) Ecclesia (cathedralis), što ne znači samo biskupsku crkvu (zgradu), nego i ustanovu (jurističku osobu) i područje biskupske vlasti, i 2) Episcopatus (biskupstvo), što znači prvotno biskupski red (vd. k. 108 § 3), a onda i područje biskupske službe dakle biskupiju (vd. kk. 334 § 2 i 629 § 1). Breve sjedinjenja naziva naše biskupije dosljedno »*Ecclesia Bosniensis*« i »*Ecclesia Syrmiensis*«, ali spominje i »dioeceses harum Ecclesiarum«.

[29] Unio dioecesium est talis innovatio seu immutatio status primitivi earundem quae consistit in reali earum coniunctione (ispor. *Wernz-Vidal*, 180 sl.).

[30] Kodeks naime zadržava potpuno dosadanje pravo. Vd. k. 6, 2.

[31] Kako to, čini se, uzima *Coronata* (na nav. mj. 371), koji govori »de variis innovationum speciebus«.

[32] *Anaklet Reiffenstuel*, franjevac (rođ. 1641 u Tegernsee u Bavarskoj, umro 1703) bio je profesorom kan. prava u Freisingenu i smatra se prvakom novije kanonistike. Njegovo majstorsko djelo: Ius canonicum universum. Frisingae, 1700. doživjelo je mnogo izdanja, a njezin pisac spada bez sumnje među »*autores probati*« (k. 6, 2).

ambae Ecclesiae suum titulum, atque honoris gradum retinent: ac proinde uniuntur aeque principaliter, ita videlicet, ut Rector unius sit etiam Rector alterius. Et secundum hoc manent duo Beneficia, v. g. duo Episcopatus, quamvis sit idem utriusque minister, v. g. Episcopus.« On se u potvrdu svoje nauke poziva na Fagnanusa[33] i Garcias-a[34], za kojega kaže: »allegans plures alios; atque afferens, quod unio facta aequeprincipaliter aliud non operetur, nisi ut Rector unius sit etiam Rector alterius: de reliquo autem utrumque Beneficium maneat beneficium, sicut prius; gaudeatque propriis reditibus, privilegiis, honore etc. nisi quod subsint eidem Rectori.«

Sve to vrijedi i po sadanjem pravu, koje je sadržano u odredbama k. 1419, 2 i 1420 § 2.[33a]

Da navedemo samo Wernz-Vidala, koji kažu: Per unionem aeque principalem »duo vel plura beneficia realiter et in perpetuum coniuncta uni rectori ita subiiciuntur, ut beneficia inter se sint plene coordinata, neque unum alteri sit subiiectum, sed salva maneant et distincta officiorum nomina, bona, iura nihilque commune habeant praeter rectorem.« (l. c. 181). A za pravne učinke takvoga sjedinjenja: »Unio aeque principalis, quae presertim inter ecclesias cathedrales locum habet, imprimis efficit, ut rector unius ecclesiae sit etiam rector alterius, atque quaelibet ecclesia maneat ab altera plane distincta quoad sua iura, privilegia, bona temporalia, reditus, administrationem et debita.« (l. c. 194). Temeljna i bitna oznaka kod takovog ujedinjenja dviju biskupija leži u tom, da one i poslije provedenog spajanja i unatoč međusobnog vezanja i dalje postoje jednako samosvojne (aeque principales) tako, da jedna drugoj ni u kojem pogledu nije potčinjena, obje i u zajednici u potpunoj jednakosti zadržavaju i dalje sva svoja prava i obveze. Tomu odgovaraju onda i nazivi: »unio aeque principalis« i »beneficia unire aeque princi-

[33] Za njega kaže *Van Hove* (Prologomena. Mechl. Romae, 1929, 286): »Prosper Fagnanus Italus (1598—1678), secretarius S. C. Concilii, vocatus caecus oculatissimus et magnus rigoristarum princeps.« Njegovo je glasovito djelo: Ius canonicum seu commentaria absolutissima in quinque libros Decretalium, Romae 1661.

[33a] Kao izvor za odredbu k. 1420 § 2 označuje *Gasparri* četiri rješenja Grgura I Vel. (590—604) iz dekreta Gracijanova (c. 48, C. XV, q. 1; i c. 5, 6 c. XXI, q 1).

[34] ***Nicolaus Garcias,*** De beneficiis ecclesiasticis, Caesaraugustae, 1609.

paliter«,[35] što se može hrvatski prevesti kao »jednakopravno sjedinjenje«[36] i »nadarbine jednakopravno ujediniti.« Kod toga načina ujedinjenja, kada je ono u potpunosti i posve dosljedno sprovedeno, jedina je stvarna veza jedan te isti nosilac dvostruke službe, jedna te ista osoba kao nadarbenik (benficiatus) obih nadarbina.[37] Dakle kod jednakopravnog ujedinjenja dviju biskupija, kada bi ono bilo u potpunosti, strogo i dosljedno sprovedeno, stvarna veza između sjedinjenih biskupija bio bi samo jedan te isti biskup, a sve drugo imalo bi i dalje ostati za svaku od ujedinjenih biskupija posebno, samostalno i odvojeno.

Prema tomu ovako sjedinjene biskupije imaju različito i zasebno ovo:

1) Teritorijalno određene granice tako, da se točno znade, gdje jedna počima a druga prestaje i koje župe pripadaju jednoj, a koje drugoj biskupiji.[38]

2) Zasebni službeni naslov (titulus) tako, da samo zajednički biskup nosi spojeni dvojni naslov jedne i druge biskupije.

3) Posebnu stolnu crkvu (eccl. cathedralis).[39] Kako svakomu rezidencijalnom biskupu[40] pripada izvršivanje velikosvećeničke bogoslužne vlasti u njegovoj biskupiji, što simbolizira njegovo biskupsko sjedište u crkvi (cathedra), slijedi da

---

[35] »Unio aeque principalis« je izraz, koji redovno i dosljedno rabi zakonodavstvo i nauka. Nailazi se i na izraz »unio per aequalitatem (iurium) n. pr. *Gross-Schueller-Novak,* Udžbenik crkv. prava, Zagreb 1930, str. 174. *Novak* uostalom pogrešno govori o spajanju *»crkvenih službi«* uopće. Samo kod nadarbina moguće je spajanje; kod drugih službi dolazi u obzir samo obična kumulacija (vd. k. 156).

[36] Izraz *»jednakopravno ujedinjenje«* upotrijebio je *Dr. Karin* u svojoj disertaciji (Redovničke župe, Zagreb 1939, 59) mojom inicijativom. *Novak* (na nav. mj.) i *Belaj* (Kat. crkveno pravo, Zagreb 1901, 140) donose samo latinske izraze.

[37] No u pravilu nije kod toga jednakopravnog sjedinjenja jedina stvarna veza samo osoba nadarbenika, pa se zato i ne može naprosto smatrati i nazivati *»personalnom« unijom.* U slučaju sedisvakancije veza bi kod takovog jednakopravnog ujedinjenja bila čisto juristička (moralna), u koliko su *podjela* i *popunjenje* obih nadarbina vezane za jednog te istog kandidata.

[38] vd. kk. 215 i 216.

[39] Kodeks spominje mnogo puta Stolnu crkvu (kk. 401, 403, 916, itd.), ali ne propisuje izrijekom, da svaka biskupija mora imati posebnu Stolnu crkvu, kako to propisuje za župsku crkvu (vd. k. 216 § 1), možda zato, što biskup može svoje bogoslužno sjedište postaviti u svakoj crkvi svoje biskupije i tako je ujedno učiniti makar i privremeno Stolnom crkvom.

[40] vd. kk. 334 § 1 i 348 § 1.

svaka zasebna biskupija mora de iure ordinario imati i zasebnu stolnu crkvu. Dvije ili više stolnih crkava, koje pripadaju jednomu te istomu rezidencijalnom biskupu ujedinjenih biskupija nazivaju se i »Ecclesiae concathedrales.«[41]

4) Posebne stolne kaptole (Capitulum cathedrale). Kako sjedinjene biskupije imaju de iure zasebne stolne crkve, tako bi de iure ordinario morale imati i zasebne svoje stolne Kaptole, koji su (od XII. v. dalje) zborovi klerika kod biskupske (stolne) crkve za pomoć biskupu kod bogoslužja i njegov senat kod upravljanja biskupijom.[42] Takovi Kaptoli, jer su kod konkatedralnih crkava, nazivaju se i konkatedralnim ili sustolnim kaptolima.[43] Po sadanjem pravu mora svaka biskupija imati de iure ordinario svoj Kaptol. Ako se u iznimnim prilikama ne može osnovati ili obnoviti, zamjenjuje ga (kao dopunska uredba ili surogat) zbor biskupijskih savjetnika (konzultora).[44] Ako dakle jedna od ujedinjenih biskupija nema Kaptola, imali bi na mjesto Kaptola biti za tu biskupiju postavljeni konzultori.

5) Posebna sjemeništa za odgoj kleričkog podmlatka, jer po Tridentinskom pravu[45] svaka biskupija treba da u pravilu ima svoje sjemenište. Samo iznimno kada za to radi oskudnih prilika ne bi bilo sredstava, mogu sjedinjene biskupije (jednako kao i nesjedinjene) imati za odgoj mlađega klera

---

[41] Tako se u konstituciji Leona XII »Locum beati Petri« od 30 juna 1828, koja radi o novom razgraničenju naših primorskih biskupija, kaže: »Episcopales vero sedes Justinopolitanam, Polensem et Makarschensem conservatas denuntiantes aliis Episcopalibus Ecclesiis uti Concathedrales ab uno eodemque Antistite in posterum gubernandas perpetuo unimus et adiungimus. Scilicet Justinopolitanam Concathedralem esse volumus Tergestinae, Polensem Parentinae et Makarskensem Spalatensi.« Ovjereni prijepis ove konstitucije nalazi se u splitskom biskup. arkivu, ali je tekst odštampan i u zbirci Bullarii Romani Continuatio, tom. VIII, Pars I, Prati 1854, pag. 692—698. Vidi opasku 23.

[42] k. 391 § 1. Vd. *Hofmeister,* Bischof und Domkapitel, Neresheim, 1931, 10 sl.

[43] Tako se n. pr. Kaptol biskupije *Makarske,* koja je sjedinjena sa *Splitskom* naziva sustolnim (vd. *Draganović,* Opći šematizam, Sarajevo 1939, 183), a Kaptol *Modruške* ili *Krbavske* biskupije, koja je ujedinjena sa *Senjskom* naziva se naprosto stolnim Kaptolom Modruškim ili Krbavskim (vd. *Dragnović,* 117).

[44] vd. kk. 423 i sl. Dijecezanski konzultori kao subsidijarna ustanova, koja stupa na mjesto Kaptola, kada ga biskupija nema, uvedena je u opće crkveno pravo tek novim Kodeksom. Prije toga postojala je samo u partikularnom pravu. Vd. *Wernz-Vidal,* De personis, Romae 1928, 751.

[45] *Trid.* Sess. XXIII, de ref. c. 18. Tako i sadanje pravo u kan. 1354.

zajednički zavod, ali taj onda ima značaj interdijecezanskog sjemeništa.[46]

6) Svaka od sjedinjenih biskupija treba da ima svoj kler s posebnom biskupijskom pripadanošću[47] tako, da se već pri podjeljivanju prve tonzure ima odrediti, u kojoj od sjedinjenih biskupija klerik ima biskupijsku pripadnost,[48] a kod sv. ređenja »**titulo servitii dioecesis**« (k. 981) trebalo bi da je razlučeno i izrijekom određeno, za koju od sjedinjenih biskupija klerik prima sv. red i u kojoj će služiti. Dosljedno bi se i inkardinacije i ekskardinacije (kk. 113 i sll.) imale vršiti odvojeno i zasebno za svaku od sjedinjenih biskupija.

7) Svaka od sjedinjenih biskupija mora imati svoju zasebnu biskupijsku organizaciju: župe i dekanate (k. 217) i administraciju, dakle u pravilu dvije dijecezanske kurije (k. 363 i sll.), dva generalna Vikara (k. 366 § 3),[49] dva administrativna vijeća (k. 1520), a svakako i obvezatno dva zasebna Kapitularna vikara u slučaju sedisvakancije.[50] Svaka od sjed. biskupija imala bi održavati i zasebne dijecezanske sinode. (kk. 356 i sll.) Samo iznimno dopuštala je sv. Stolica n. pr. Bened. XIV., u Konst. **Unigenitus**, 26 nov. 1749 (Fontes II., 264), da biskup za obje jednakopravno sjedinjene biskupije drži jednu zajedničku sinodu, a novi kodeks (k. 356 § 2) je onda to općenito dopustio.

8) Svaka od sjedinjenih biskupija ostaje i dalje zasebnim neposrednim nosiocem vlasništva (k. 1499 § 2) svoje biskupijske imovine. Ostaju odvojena i dobra biskupske nadarbine (beneficium Episcopale),[51] i ako s obima upravlja i njihove prihode uživa jedan te isti biskup nadarbenik, kada je

---

46 Kod interdijecezanskog sjemeništa znade se, koji pitomci pripadaju kojoj biskupij i koliko koja doprinosi za njihovo uzdržavanje.

47 *Trid.* Sess., XXIII, de ref., c. 16. Sada kan. 111 § 1.

48 vd. kk. 111 § 2 i 956.

49 *Wernz-Vidal,* De personis, Romae 1928, 681: »Peculiaris Vicarius Generalis constituatur, ubi amplitudo dioecesis id exigat (can. 366 § 3); cuius ultimi principii applicatio habetur in casu quo Episcopus habeat duas dioeceses principaliter unitas.« Ispr. Bened. XIV, const. *Unigenitus,* 26 nov. 1749, § 9 (Fontes, II, 263).

50 vd. kk. 429, § 3, 431 i sl. O tomu više poslije.

51 Amo spada »Mensa episcopalis« (kk. 349 § 2) i uopće »Bona temporalia Eiscopi« (vd. k. 1572 § 2).

biskupija popunjena, jer se u slučaju sedisvakancije i uprava (k. 442) i uživanje (k. 441) opet odvajaju.

9) Konačno bi i u liturgijskom obziru sjedinjene biskupije morali ostati odvojene: svaka sa zasebnim kalendarom i proprijem (Kalendarium perpetuum et Proprium dioecesanum) i zaštitnikom (Patronus Dioecesis).

Ovakova potpuna podvojenost sa svima u gornjoj listi nabrojenim zasebnostima traži načelo jednakopravnosti (aeque-principalitas) ujedinjenja dviju biskupija, kada je ono određeno i provedeno u potpunosti **in rigore legis** na način »quod unio facta aequeprincipaliter aliud non operetur, nisi ut Rector unius sit etiam Rector alterius« (Garcias).[52] Međutim ima i drugih manje strogih i manje dosljednih načina ujedinjenja biskupija, kod kojih stvarna veza i zajedništvo[53] obuhvaća osim istoga Biskupa i druge elemente tako, da se gore izložena lista posebnosti više ili manje sužuje, pa da ipak ujedinjenje ostane »jednakopravnim« i tako se naziva. Kako daleko takovo suženje posebnosti i proširivanje zajedništva može da ide, ne može se sa sigurnošću reći. Čini se, da u najmanju ruku prostorne granice sjedinjenih biskupija treba da su i dalje strogo odvojene i različite. Kada ni toga ne bi bilo, nego bi podvojenost ostala još samo u naslovu (imenu) sjedinjenih biskupija, onda se više ne bi s pravom moglo govoriti o nekoj stvarnoj, nego samo još o naslovnoj jednakopravnosti: stvarno bi takovo ujedinjenje već prešlo u posve drugi, bitno različiti tip naime u ujedinjenje utrnućem (stapanjem) ili prenosom (unio exstinctiva seu translativa).[54]

Pri koncu ovog teorijskog traktata o jednakopravnom ujedinjenju treba još spomenuti, da je i po starom pravu[55] i po sadanjem pravu (k. 215 § 2) ujedinjenje biskupija pridržano sv. Stolici, koja takovo ujedinjenje može odrediti bilo kao

[52] Vd. gore opasku 34.

[53] Moglo bi se to usporediti s oprekom između jedinstvene i složene države, gdje federacija također dopušta mnogovrsne varijacije od savezne države do saveza država!

[54] Vd. k. 1419, 1. *Reiffenstuel* (na nav. mj.) za ovakovo ujedinjenje kaže: »Talis unio dicitur extinctiva seu translativa; eo quod ex duabus Ecclesiis fiat una Ecclesia, sicque altera earum extinguatur, et jura alterius perimantur, seu transferantur in aliam.«

[55] c. 8, X, V, 31. *Reiffenstuel* (na nav. mj.): »Unire Episcopatus ad solum pertinet Romanum Pontificem.«

trajno (in perpetuum) bilo kao privremeno (pro tempore, ad personam).[56]

Pošto smo najprije utvrdili Zakon ujedinjenja biskupija bosanske i srijemske, a onda razložili pravni značaj i smisao toga Zakona, ostaje nam da izložimo činjenično stanje provedenog sjedinjenja i pokažemo, kako je Zakon ujedinjenja u život proveden i kako se obdržava.

III. ČINJENIČNO STANJE SJEDINJENJA

Ujedinjenje biskupija bosanske i srijemske je po odredbi sv. Stolice jednakopravno (unio aequeprincipalis). No već sam Zakon sjedinjenja (Lex unionis) ovih biskupija, kako smo ga gore izložili i teorijski rasčinili, ne određuje ujedinjenja u strogom smislu i na dosljedni jednakopravni način, jer izrijekom predviđa za obje sjedinjene biskupije ne samo istoga i zajedničkog Biskupa, nego i istu i zajedničku imovinu prijenosom svih prihoda srijemske biskupije na bosansku (»Volumus, ut reditus quicumque ad dictam Ecclesiam Syrmiensem spectantes, integre, sine ulla diminutione applicentur Ecclesiae Bosnensi«). Ali u svemu ostalomu imala je po papinskom Zakonu sjedinjenje ovih biskupija zadržati značaj jednakopravnog ujedinjenja (»Dioeceses vero harum Ecclesiarum, ut antea, sic et in posterum perpetuis futuris temporibus separatae ac illaesae remaneant«).

Međutim je razvoj odnosa između sjedinjenih biskupija ubrzo pošao drugim smjerom. Srijemska biskupija bila je preslaba i za samostalan biskupijski život i funkciju nesposobna.[57] Imala je razmjerno mali broj vjernika, mali broj župa i svećenika,[58] nije imala gotovo nikakovih biskupijskih institucija,

---

[56] Ujedinjenje nižih nadarbina, napose župa, mogli su *(Trid.* Sess., XXI, de ref. c. 5) i mogu u određenim granicama sprovesti i Ordinariji u vlastitom djelokrugu, ali samo trajno (in perpetuum vd. k. 1423 § 3).

[57] To je predviđao i tadanji bosansko-đakovački biskup J. A. Čolnić, pa se protivio sjedinjenju, jer nije htio da preuzme administraciju još i srijemske biskupije, koja bi mu bila samo na teret. Kanonik Giordani, koji je bio biskupov agent u Rimu (1770) nastojao je biskupa umiriti i uvjeriti, da se zaista radi samo o jednakopravnom ujedinjenju onako, kao što je sjedinjena modruška biskupija sa senjskom. (Vd. *Pavić,* Čolnić str. 48.)

[58] Po opisu od 1768—1774 broji župa Ilok 1600, Kamenica 268, Petrovaradin 2113, Karlovci 485, Slankamen 267, Zemun 1000, Ruma 1100, Mitrovica 1300. Čitava srijemska biskupija mogla je imati oko 12.000 katolika. (Vd. *Bösendorfer,* Crtice iz slavonske povijesti, Osijek 1910, str. 361). Svjetovnih svećenika moglo je biti u svem jedva oko 25—30. (Vd. *Pavić,* Biskupija sriemska, 152.)

nije imala uopće nikakove ni pokretne ni nepokretne imovine,[59] pa ju je u svakom tom pogledu snažnija i jača biskupija bosanska posve prirodno i bez otpora uskoro apsorbirala i svake je njezine samosvojnosti ubrzo nestalo. Taj se je razvoj kanda i od strane države i od strane sv. Stolice i predviđao,[60] tako, da se čini, da je sjedinjenje srijemske biskupije s bosanskom provedeno i nazvano jednakopravnim samo »pro forma«, na izvan i privremeno u više manje sigurnoj pretpostavci, da će stvarno prije ili poslije nastati potpuno stapanje obih biskupija i da slabašna biskupija srijemska ni u sjedinjenju s bosanskom ne će nikada više samosvojno ojačati, nego da će izgubiti svaku samostalnost i nestati u jačoj biskupiji bosanskoj.

To se je zaista i dogodilo u vrlo brzom vremenskom razvoju. Evo ukratko toga i s pravnog i s povjesnog gledišta vrlo interesantnog razvoja:

---

[59] Kako smo već spomenuli (vd. gore op. 11) primao je biskup srijemski od države svega 1.200 forinti, koju svotu je biskupu izdavalo kameralno nadzorništvo u Osijeku u tromjesečnim obrocima. (Vd. *Pavić,* 1. c. 129.) Osim toga uživao je biskup srijemski (počam od biskupa Vernića, 1716) i prihode od posjeda Požeške prepoziture (Kaptola), koja ipak nije bila trajno inkorporirana biskupskoj menzi, nego je svaki puta biskupu podjeljivana posebnom kraljevskom podjelbom »titulo provisorio et administratorio in subsidium mensae episcopalis«. Taj je posjed imao početkom 18 v. oko 1.200 jutara oranice i 300 jutara šume, a na vlastelinstvo spadalo je 10 sela sa 82 sesije zemlje, ali su prihodi bili slabi i iznosili su za Vernića oko 1700 forinti godišnjih (vd. *Pavić* i *Bösendorfer* na nav. mj.). No ni to uživanje Kaptola nije imalo ostati srijemskoj biskupskoj menzi poslije sjedinjenja, jer je dvorska kancelarija već 1770 predlagala carici Mariji Tereziji, da se prihodima Kaptola osnuje u Đakovu katedralni k a p t o l, što je zaista neposredno prije sjedinjenja i učinjeno (vd. *Pavić,* Čolnić, 148). Dakle zaista biskupija srijemska nije imala nikakove imovine ni prihoda niti je u stvari postojala za tu biskupiju kakova »mensa episcopalis«.

[60] To jasno izbija iz molbe i prijedloga bečkoga dvora i iz motivacije sjedinjenja, kako je izlaže breve sjedinjenja. Stanje obih biskupija, a napose srijemske bilo je tako jadno, da je sjedinjenje bilo baš zato potrebito, da u zajednici obje dođu lakše do potrebitih biskupijskih ustanova, a nije se ni pomišljati moglo na to, da biskupije ostanu u tom i dalje odvojene i da svaka za sebe izgradi svoju biskupijsku organizaciju. »Der Zustand dieser zwei Bisthümer« piše *Theiner* (Geschichte, I, 399) »war ein kläglicher und selbst für die Katholiken und die Religion von grossen Nachteil, da in diesen Provinzen viele griechische Nichtkatholiken sich befanden, die einen Metropoliten mit zahlreichem Klerus und reich ausgestattete Kirchen hatten; sie machten sich deshalb über die Armuth der beiden katholischen Bischöfe lustig, sowie über den geringen Umfang ihrer Diöcesen.«

1. Osnivanje jednog Kaptola za obje biskupije

Obje biskupije i bosanska i srijemska imale su od davnina svoje zasebne katedralne kaptole.[61] Oba su bila osnovana već u 13 v., i to bosanski u mjestu Brdu, župe vrhbosanske (u okolici današnjega Sarajeva),[62] a sjedište srijemskoga bilo je u Banovu Manastiru (danas Banoštor kod Čerevića, zapadno od Sr. Karlovaca). Oba kaptola, kako su u isto vrijeme osnovana, tako su u isto vrijeme i nestala, kada je Slavonija u 16 v. pala pod Turčina: Turci su razorili obje Stolne crkve, a kanonici su se razbježali. Bosanski kaptol prestaje postojati god. 1543., a srijemski između god. 1521—1526.[63] Kada su obje biskupije po oslobođenju od Turaka početkom 18. v. uspostavljene nema ni bosanska ni srijemska biskupija niti katedrale[64] niti kaptola.[65] Tako su obje biskupije bile bez kaptola sve do pred sjedinjenje. U isto vrijeme (1770—1773) dok se je radilo oko toga, da se provede sjedinjenje obih biskupija, nastojalo se i oko toga, da se uspostavi barem jedan Stolni kaptol, i to prirodno u Đakovu, gdje je postojala Stolna crkva.[66] Osnivanje kaptola spadalo je tada u našim krajevima na temelju povlastica, koje je sv. Stolica priznavala vladaru kao »Apostolskom« kralju ugarskomu (i hrvatskomu), u njegovu nadležnost.[67] Tako je zato i carica Marija Terezija kao apostolski kralj Ugarske i Hrvatske svojim rješenjem od 11. lipnja 1773. osnovala odnosno uspostavila kaptol u Đakovu. U njezinoj fundacionalnoj povelji[68] kaže se doslovno:

---

[61] Vd. *Pavić,* Kaptoli bosanski i sriemski u srednjem vieku (1229—1543), u đak. Glasniku, 1893 str. 155. *Pavić,* Strossmayer, 194. *Bösendorfer,* Crtice iz slavonske povijesti, Osijek 1910, str. 384 sll.

[62] Ali već početkom 14 stoljeća bosanski je biskup s kaptolom u Đakovu. Vd. *Pavić,* Kaptoli, 155.

[63] Vd. *Pavić,* Kaptoli, 202.

[64] U Đakovu je ubrzo podignuta katedrala (za biskupa Gjure Patačića i Petra Bakića), a srijemska nije više nikada došla do katedrale.

[65] Vikarne upravitelje zato postavlja u vrijeme sedisvakancije metropolita u Kaloči.

[66] Vd. gore opasku 59.

[67] U Magjarskoj se je »vrhovni patronat« i kraljevska vlast u crkvenim stvarima pripisivala vladaru (Sua Sacratissima Caesareo Regia Catholica et Apostolica Majestas) i bez obzira na kakav privilegij sv. Stolice.« Hungari non per praedicationem Apostolicam, vel Apostolorum, quorum principis vicem et personam in terris Papa gerit, sed per institutionen proprii Regis eorum sanctissimi videlicet Stephani conversi sunt ad catholicam fidem«. *Kovachic,* I. 2. Ispor. *Sipos,* De iuridica Ecclesiae conditione in regno hungarico. Jus Pontificium, Romae 1938, 15 sll.

[68] Prijepis u đak. biskup. arkivu.

»In canonice unito Episcopatu Syrmiensi et Bosnensi alias Diacovariensi notanter autem Diacovarini, in subsidium melioris animarum cura administrationis, et pro augendo Dei Omnipotentis et Ecclesiae servitio Cathedrale Capitulum canonicorum jugiter Deo famulantium errigere, clementer decrevimus...« Datum in Archiducali Civitate nostra Viennae Austriae, die undecima Mensis Junii, Anno Domini Millesimo septingentesimo septuagesimo tertio.« — U toj kraljevskoj odredbi upada u oči dvoje: 1) osniva se kod đakovačke katedrale jedan Kaptol za obje sjedinjene (?) biskupije (in canonice unito Episcopatu Syrmiensi et Bosnensi): i 2) kraljevska fundacionalna povelja datirana je 11. lipnja 1773., pa za obje biskupije osniva jedan kaptol smatrajući ih već sjedinjenima anticipando, jer je papinski breve o sjedinjenju izdan skoro mjesec dana kasnije (9. srpnja 1773.). Očito su u Beču već imali sigurnu obavijest iz Rima, da je sjedinjenje svršena stvar, ali je ova antinomija ipak karakteristična.

Kod Stolne crkve bosanske u Đakovu mogao se je de iure osnovati samo kaptol bosansko-đakovački, a srijemska biskupija nije pri tom mogla nikako dolaziti u obzir ni prije ni poslije sjedinjenja. Baš iz jednakopravnog sjedinjenja slijedilo je, da se je u Đakovu mogao osnovati samo bosansko-đakovački kaptol, a nikako kaptol i za srijemsku i za bosansku biskupiju zajedno, jer su obje biskupije krepošću jednakopravnog ujedinjenja ostale i dalje dvije zasebne biskupije, a za dvije biskupije ne može da postoji jedan kaptol.[69] Razumljivo je stoga, da je zbog te antinomije bilo kasnije kolebanja,[70] sve

[69] Srijemska bi biskupija, da se je Apostolski kralj držao kanonskog prava, onda i dalje ostala bez kaptola, pa bi po sadanjem pravu imala dobiti svoje biskupijske konzultore.

[70] Bulla Pija VI, Iterata personarum, 8/8, 1740 doznačuje neke prihode do onda pečuvske: »duae portiones decimarum Capitulo *Bosniensi* dentur, seu assignentur sub conditionibus tamen in ipsis fundationalibus Litteris ab eadem Maria Theresia Regina Apostolica desuper expeditis latius contentis et expressis.« Kasnije kraljevske povelje od 16/12, 1781, kojom je ustanovljeno peto i šesto kanoničko mjesto, te od 6/3, 1812, kojom je uređena dotacija kaptola i kanonika, nazivaju kaptol samo »Capitulum Bosnense seu Diakovariense«, a i ug. zak. čl. 26 od g. 1807, kojom je kaptolu priznata »Fideidignitas Loci Credibilis« naziva kaptol samo bosansko-đakovačkim: »Capitulo Bosniensi seu Diacovariensi Fideidignitas Loci Credibilis praehabita, Sua Majestate benigne jure postliminii restituitur.« *Kovachih,* II, 437. Međutim već prvi biskup sjedinjenih biskupija Mandić kaže u svom dekretu od 26/5 1805 kojim se osniva osmo kanoničko mjesto: »ut in Capitulo Nostro Cathedrali Bosnensi seu Diakovariensi et Syrmiensi«. (Vd. biskup. ark.)

dok nije konačno u novim kaptolskim statutima od god. 1928. priznato: »Capitulum olim dioecesis Bosnensis et Diacovensis abhinc certe est Capitulum Cathedrale ecclesiae Bosnensis seu Diacovensis et Sirmiensis.«[71]

2. Proširenje biskupijskog područja: stapanje granica.

U času sjedinjenja obje su biskupije bile slabe i neznatne i po broju svojih župa,[72] a nisu imale ni zajedničkih granica, jer su bile rastavljene teritorijem, koji je pripadao djelomično zagrebačkoj, a djelomično pečuvskoj biskupiji.[73] Odmah po sjedinjenju pristupilo se prvom proširenju biskupijskih granica, i to pripojenjem dviju župa: grada Osijeka i grada Petrovaradina,[74] kojih je područje još od oslobođenja ispod Turaka crkveno izuzetno potpalo izravno pod juridikciju ugarskog primasa u Ostrogonu.[75]

Na molbu i prijedlog carice Marije Terezije odredio je papa Pio VI. (1775—1799)[76] konstitucijom **»Inscrutabili divinae Providentiae«** od 13. maja 1776. novo razgraničenje ostrogonske nadbiskupije, pa je među inim odredio u toj bulli i pripojenje ovih dviju župa našim biskupijama. Ova papinska

---

[71] Statuta Capitulii cathedralis Bosnensis seu Diacovensis et Sirmiensis, Đakovo, 1928, str. 3.

[72] Vd. gore opasku 6.

[73] Vd. gore opasku 15.

[74] Vd. *Pavić,* Strossmayer, str. 7 i *Bösendorfer,* str. 396.

[75] Sav Osijek sačinjavao je tada samo jednu župu. Podpadala je kao »parochia exempta« izravno pod vlast ostrogonskog nadbiskupa i primasa ugarskog sve do 27/9, 1776, kada je provedena svečana primopredaja Osijeka bosansko-srijemskom biskupu Matiji Krtici određena papinskom bullom Pija VI, *Inscrutabili,* od 13/5, 1776. O tom ima u đak. bisk. arkivu izvorna isprava. I u Petrovaradinu postojala je tada samo jedna župa sv. Gjurgja u Petrovaradinu-gradu, koju su pomoću kard. primasa ostrog. Kolonića osnovali Isusovci g. 1701 i njom je upravljao Superior missionis. Kolonić je odlukom od 13/7, 1703 izuzeo župu ispod redovne jurisdikcije biskupa srijemskoga i podredio je neposredno vlasti primasa ostrogonskoga. To je bilo u kašnje doba povodom nemilih sukoba između biskupa srijemskih i superiora misije, osobito u vrijeme kanoničkih pohoda. Župska crkva sv. Gjurgja sagrađena je 1701. Vd. *Pavić,* Biskupija srijemska, 144. *Predragović,* Isusovci u Petrovaradinu 1693—1773, Sarajevo 1939, 5. Obje su dakle župe i Osijek i Petrovaradin bile Isusovačke, pa je privremeno ukinuće Isusovačkog reda u ono vrijeme (1773) pogodovalo vraćanju tih župa u biskupije, kojima su po svom položaju prirodno i nužno pripadale.

[76] Papa Klement XIV bio je međutim umro (22/9, 1774).

bulla[77] određuje proširenje naših biskupija pripojenjem područja gradova Osijeka i Petrovaradina doslovno ovako:

»**Parochiales Ecclesias Eszekiensem in Comitatu Veröcziensi, et Petrovaradiensem in Comitatu Syrmiensi sitas, Dioecesibus Bosnensi et Syrmiensi invicem perpetuo canonice unitis, unacum Ecclesiis filialibus Apostolica authoritate praedicta perpetuo quoque adjungimus.**« I u ovoj papinskoj odredbi nailazimo na interesantnu pojavu jedne kanonističke antinomije. Obje se župe pripajaju papinskom odredbom podjedno obim sjedinjenim biskupijama (»Diocesibus Bosnensi et Syrmiensi canonice unitis«), a to sadrži s kanonističkog gledišta jedno protuslovlje. Ako se obje biskupije »jednakopravno« sjedinjene i ako imaju zadržati po zakonu svojega ujedinjenja (vd. gore) svoje zasebne granice i teritorijalnu podvojenost, može se proširenje biskupijskih granica pripojenjem novih župa samo tako i zamisliti i sprovesti, da se odredi i označi kojoj se od sjedinjenih župa odnosna nova župa priključuje i kojoj od obih biskupija ona sada pripada. Pravna je i logična nemogućnost, da obje sjedinjene biskupije zadrže svoje granice i teritorijalnu podvojenost, a novo područje da se sjedinjuje podjedno s obim biskupijama: takav kondominijum nemoguć je i nepoznat u kanonskom pravu. Zato ova papinska odredba izdana (13. V. 1776) jedva tri godine poslije odredbe o »jednakopravnom« sjedinjenju obih biskupija, pokazuje, da se već kod samog tog »jednakopravnog« sjedinjenja nije polagala velika važnost na pravnu stranu i jurističku prirodu toga sjedinjenja. Očito se je očekivalo i znalo, da provedeno sjedinjenje ne će biti »jednakopravno« u kanonskopravnom smislu, nego da se u stvari radi o stapanju obih biskupija u jednu.

To je još jače došlo do izražaja u drugom proširenju biskupijskih granica, kada je četiri godine kasnije (1780) pripojenjem većega broja župa zagrebačke i pečuvske biskupije, pri-

---

[77] Konstitucija Pija VI »*Inscrutabili divinae Providentiae*« izdana je u formi bule i datirana je (glasom prijepisa u đak. arkivu) »tertio Idus Maias«, dakle 13 svibnja. Godina je označena 1775, ali je to radi računanja početka godine »ab Incarnatione Dominica« zapravo 1776, što je jasno i iz napomene, da je izdana druge godine (anno secundo) vladanja Pija VI. Tekst je otštampan i u spomenutoj zbirci Bullarii Romani Continuatio, tom. VI, Pars I, Prati 1847, pg. 214—215, ali sa oznakom: Data 23 Martii 1776. Vd. opasku 23.

pojeno našim biskupijama cjelokupno ono područje, koje ih je teritorijalno odvajalo. To je učinjeno konstitucijom Pija VI., **Iterata personarum** od 8. augusta 1780.[78] I kod ovoga drugoga proširenja biskupijskog područja određeno je na molbu i prijedlog carice Marije Terezije (posljednje godine njezinoga života i vladanja),[79] da se 21 župa pečuvske biskupije i 10 župa zagrebačke pripoji jednako obim sjedinjenim biskupijama, a nije određeno, koje se župe daju bosanskoj, a koje srijemskoj biskupiji, kako je to tražilo »jednakopravno« sjedinjenje ovih biskupija. U papinskoj se bulli poimnce navode župe pečuvske i zagrebačke biskupije[80] i određuje doslovno: **»Parochiales et matrices Ecclesias Apostolica auctoritate praefata ididem perpetuo sejungimus et separamus, illasque sic sejunctas et separatas eisdem Bosnensi et Syrmiensi dicta Apostolica auctoritate perpetuo quoque adjungimus et incorporamus.«**

Ovim su razgraničenjem pečuvske i zagrebačke biskupije obje naše »jednakopravno« sjedinjenje biskupije i teritorijalno spojene, ali kako njihove granice ni u samom aktu sjedinjenja nisu bile točno fiksirane, a ni kod ovoga njihovog spajanja pripojenjem pečuvskih i zagrebačkih župa nije bilo određeno, kojoj se od obih biskupija svaka od tih župa priključuje i

---

[78] Tekst ove dosta duge bulle dobili smo iz biskup. arkiva u Pečuhu, gdje se nalazi ovjereni prijepis. Odštampan je i u Bullarii Romani Continuatio, tom. VI, Pars I, Prati 1847, pag. 702—705. Vd. opasku 23.

[79] Vladarica je to učinila po zaključku bečkih biskupskih konferencija (1780) i po prijedlogu našega biskupa Krtice. Vd. *Pavić*, Sjemenište, str. 38.

[80] *Od pečuvske su biskupije pripojene ove župe:* 1) Tovarnik, 2) Kukujevci, 3) Jankovci, 4) Lovas, 5) Nuštar, 6) Šarengrad, 7) Sotin, 8) Tordinci, 9) Vukovar, 10) Erdut (priklopljeno Dalju), 11) Tenje (priklopljeno Osijeku), 12) Retfala (priklopljeno Osijeku), 13) Vinkovci, 14) Ivankovo, 15) Cerna, 16) Županja, 17) Otok, 18) Nijemci, 19) Drenovci, 20) Račinovci, 21) Morović. Od zagrebačke ove: 1) Šamac (priklopljeno Babinoj Gredi), 2) Kopanica, 3) Svilaj, 4) Garčin, 5) Brod, 6) Dubovik (priklopljeno Podcrkavlju), 7) Vrhovina (priklopljeno Trnjanima), 8) Podvinje, 9) Sibinj, 10) Odvorci. Prema tomu izbrajanje kod Pavića (Sjemenište, str. 38) nije sasvim točno. Primopredaja ovih župa vršila se je u mjesecu srpnju 1781 (vd. Pavić, Sjemenište, 45). Nove župe pohodio je biskup Krtica prvi put ljeti 1782 (*Pavić*, Strossmayer,9).

O tom predmetu napisao je g. 1921 Dr Dragutin Trux (sada kateheta u Crikvenici) svoju doktorsku disertaciju pod naslovom: »Razgraničenje pečuvske biskupije 1780 god.«, ali se je ova (po svjedočanstvu pečuvskog profesora Msgra Szentkiralyi-a), vrlo dobra radnja nažalost netragom izgubila, jer nije bila nigdje štampana. Nema je više ni sam autor.

koje su od sada njihove međusobne granice, to su te granice bile u stvari suprimirane i izbrisane i obje su se biskupije prostorno stopile u jednu. Ovim teritorijalnim stapanjem nestala je bitna i temeljna diskretivna oznaka »jednakopravnog« sjedinjena. To je bitno pridonijelo tomu, da je ubrzo iz toga »jednakopravnog« ujedinjenja postalo ujedinjenje utrnućem dviju zasebnih biskupija i stapanje obih biskupija u jednu jedinstvenu biskupiju. U tom vjerojatno treba tražiti i razlog, što je u službenom šematizmu rimske kurije (Annuario Pontificio) kao godina osnivanja naše biskupije pogrješno označena — god. 1781.(!)

3. Osnivanje jednoga biskupijskog Sjemeništa.[81]

U času sjedinjenja nije ni bosanska ni srijemska biskupija imala svojega sjemeništa za odgoj mlađega klera, jer se u teškom stanju i oskudnim prilikama, u kojima su se obje biskupije poslije oslobođenja od Turaka nalazile, ovdje nije mogla provesti poznata odredba T r i d e n t s k o g Sabora (Sess. 23 c. 18 de ref.) o podizanju i uzdržavanju vlastitog biskupijskog Sjemeništa za odgoj i izobrazbu klerika.

Podmladak svjetovnog svećenstva odgajan je od god. 1783—1790 u generalnom seminaru požunskom odnosno peštanskom,[82] a od 1791—1806 u biskupijskom sjemeništu pečuvskom.[83] Na podizanju vlastitoga bogoslovskog sjemeništa počelo se raditi s proljeća 1802., i to povodom odredbe u dvorskom rješenju cara i kralja Leopolda I. od 25. III. 1802.[84] Sve su priprave u glavnom bile već završene još za prvoga biskupa sjedinjenih biskupija M a t i j e K r t i c e početkom 1805., ali se te godine nije pristupilo gradnji sjemeništa, jer je međutim

---

[81] Vd. izvrsnu monografiju: *Pavić*, Biskupijsko sjemenište u Đakovu 1806—1906, Đakovo 1911. O Sjemeništu velikom i malom pisano je i u djelu *Strossmayer*, str. 80.—100. Vd. i *Pavić*, Osvrt na odgoj svećenstva dijecenzanskoga, u đak. Glasniku, 1914, str. 5—11.

[82] G e n e r a l n a sjemeništa uvedena su dekretom Josipa II od 30/3, 1783, a dokinuta dekretom Leopolda II od 20/5, 1790. Fundacionalnom i darovnom poveljom Josipa II od 16 febr. 1781 bili su osigurani troškovi za uzdržavanje desetorice klerika iz sjedinjenih biskupija u tada još centralnom sjemeništu peštanskom. (*Pavić*, Sjemenište, 40).

[83] Vd. *Pavić*, Sjemenište, 39 i 49.

[84] Vd. *Pavić*, Sjemenište, 50.

biskup umro (31. V. 1805)[85] Sjemenište je konačno dovršeno i svečano otvoreno u Đakovu na Sve Svete 1806. za nasljednika Krtičinog biskupa Antuna Mandića. U svim tim predradnjama i pripravama oko osnivanja i otvorenja biskupijskog Sjemeništa postupalo se tako, kao da se radi o osnivanju sjemeništa za samo jednu biskupiju, a ne o zajedničkom interdijecezanskom sjemeništu za dvije biskupije. Nema traga kakovom razlikovanju kod dotacije sjemeništa, kod broja i uzdržavanja pitomaca itd. No ipak se na početku glavne knjige profesorskoga zbora, gdje je u obliku dokumenta opisano svečano otvorenje sjemeništa (u studenom 1806) kaže, da je za odgoj klerika osnovan »Seminarium, in quo deinceps alumni Dioecesis Bosnensis seu Diakovariensis, quos hactenus in aliorum Dioecesium Seminariis, longo quidem tempore Quinqueecclesiensi, paucis abhinc annis in Zagrabiensi educari oportuit, necessarias ac utiles personis Ecclesiasticis disciplinas condiscerent, atque commodiore ratione apti animarum curatores formarentur.«[86] Srijemska se biskupija kod cijelog toga važnoga posla uopće ne spominje: ona je ovdje već naprosto identificirana sa sjedinjenom bosanskom biskupijom. U pogledu biskupijskog Sjemeništa postoji u stvari samo jedna jedinstvena biskupija i svi su pitomci u sjemeništu bez razlikovanja smatrani klericima jedne te iste biskupije.

4. Jedinstvena biskupijska uprava: samo jedan generalni i kaptolski Vikar.

Prvi biskup sjedinjenih biskupija Matija Krtica (1773—1805) držao je još dva generalna vikara: jednoga za bosansku biskupiju, a drugoga za srijemsku[87] i u tom je kanda bio i jedini i posljednji plamsaj »jednakopravnog« ujedinjenja. Generalnim biskupovim namjesnikom za srijemsku biskupiju

---

[85] Krtica je htio zidati novu zgradu za sjemenište, ali je naišao na zapreke i konačno je zaključeno, da se u tu svrhu adaptira postojeći franjevački samostan s crkvom, a franjevci su dobili u zamjenu samostan u Brodu. Taj je samostan sazidan g. 1753. Sada 1806 je obnovljen i adaptiran za biskupijsko sjemenište. Zgrada je kasnije bila nadozidana i proširena za biskupa Strossmayera 1893 i temeljito obnovljena 1903. Međutim je cijela ta sjemenišna zgrada zajedno s crkvom potpuno porušena za biskupa Krapca u mjesecu travnju 1912 i na istom je mjestu podignuto novo bogoslovsko sjemenište, koje je dovršeno i svečano otvoreno 4/1, 1914. (Vd. đak. *Glasnik*, 1912, str. 58 i 1914, str. 2.)

[86] Vd. *Pavić,* Sjemenište, 70.

bio je uvijek jedan od uglednijih župnika na području Srijema i nosio je naslov: **Vicarius foraneus Sirmiensis**[88] i preko njega i njegove »Cancellariae Vicarialis« upravljao je biskup srijemskom biskupijom. Bila je dakle spočetka u sjedinjenim biskupijama zaista odvojena biskupijska uprava i postojale su dvije biskupijske kurije. No to je bilo samo za vrijeme prvoga biskupa M. Krtice. Prvi njegov »Vicarius foraneus Sirmiensis« bio je Gjuro Büttner, župnik u Zemunu (umro 1779), a posljednji Tomo Porčić, župnik u Sotinu, kojega je na tom položaju zatekla smrt biskupa Krtice (31. V. 1805).[89] Nastupila je prva sedisvakancija od sjedinjenja biskupija i otvoreno je bilo pitanje postavljanja kaptolskog Vikara, koji ima da privremeno preuzme biskupijsku upravu.

Po općem crkvenom pravu i sadanjem i onom, koje je tada bilo na snazi,[90] prelazi biskupijska jurisdikcija, ako nema druge specijalne odredbe, na Stolni kaptol, koji u roku od osam dana ima da za upravljanje biskupijom izabere generalnog Vikara, koji će mjesto i u ime Kaptola izvršivati biskupijsku jurisdikciju kao Kaptolski Vikar (Vicarius Capitularis). Za bi-

[87] Krtica je od 17/8, 1781 podijelio povećanu biskupiju na sedam vicearhiđakonata (dekanata). Prva četiri (đakovački, osječki, brodski i vinkovački) bila su potčinjena nadzoru generalnog vikara bosansko-đakovačkoga, a druga tri (tovarnički, mitrovački i petrovaradinski) generalnom namjesniku srijemskomu. Kasnije (1/1, 1800) razdijeljen je brodski dekanat i osnovan osmi dekanat (kopanički). Vd. *Pavić,* Strossmayer, 9.

[88] Za oba biskupova vikara osigurao je Josip II u spomenutoj već (vd. opasku 82) fundacionalnoj povelji od 16/2, 1781 i posebnu plaću: »Vicario foraneo in Dioecesi Syrmiensi per Episcopum aut sede vacante Vicarium Capitularem constituendo titulo renumerationis et extraordinariis officii sumptibus quadringenti floreni, alteri autem Vicario Generali penes Cathedralem Ecclesiam constituto, cum is alioquin unus e numero Canonicorum praebenda provisorum futurus sit, pro expensis Cancellariae Vicarialis trecenti floreni annui ex earem Capitulari massa dependantur.« (đak. biskup. arkiv).

[89] Porčić je najprije lični tajnik i ceremonijar biskupa Krtice i čini se. da ga je on vrlo volio. Porčić sam piše u svojoj žalbi na nasljednika Krtičinog biskupa Mandića: Piae memoriae Praelatus Illustritatis Vestrae praedecessor dignum me invenit gratia, propensione et affectu suo. Admovit me ad actualem Parochiam, subin promovit me ad Vicearhidiaconatum distr. Tovarnikiensis, cui beneficium tam sedecimae, quam vineae Vadiaconalis connexum est; tandem elevavit me ad dignitatem Vicarii Generalis per Syrmium, adjuncto etiam amplioris honoris gratia officio Archidiaconi.« Ova »*cumulatio officiorum*« prirodno je podigla protiv njega neraspoloženje i čim je njegov biskup zaštitnik umro, bio je riješen svih časti i službа, osim župničke.

[90] Trid. Sess. 24 c. 1, 16 de ref. Sada k. 432 i sl. Vd. *Wernz-Vidal,* De personis, 759.

skupiju, koja uopće nije imala Kaptola, postavljao je Vikara po tadanjem starom pravu Metropolita, a za slučaj da je i metropolitanska stolica bila upražnjena, imao ga je birati metropolitanski Kaptol.[91]

Jasno je, da u »jednakopravnim« sjedinjenim biskupijama u slučaju sedisvakancije biskupska jurisdikcija, koja sede plena ima jednoga fizičkoga nosioca, prelazi opet na dva zasebna nosioca tj. na oba Kaptola odnosno, ako obje ili jedna od sjedinjenih biskupija nema Kaptola prelazi na zbor Konzultora po sadanjem pravu, a po starom je prelazila na Metropolitu.[92] Prema tomu morala su se i po tadanjem pravu kao i po sadanjem kod jednakopravno sjedinjenih biskupija izvršiti dva zasebna postavljanja Kapt. vikara, pa će takove sjedinjene biskupije imati u pravilu[93] i dva Kaptolska Vikara. Svaka od sjedinjenih biskupija svojega.

Đakovački se je Kaptol poslije smrti prvoga biskupa sjedinjenih biskupija M. Krtice (31. V. 1805) našao u neprilici. Na prvoj svojoj sjednici dana 5 lipnja 1805. izabrali su kanonici per acclamationem za Kaptl. Vikara bosanske biskupije kanonika lektora Ivana Wittmanna, a glede srijemske biskupije stvorili su ovaj zaključak: »Dioecesis autem

[91] Vd. *Bouix,* Tractatus de Episcopis, Parisiis 1872, 2 ed. I, 477: »Quandum in aliqua dioecesi nullum extat cathedrale capitulum, et Episcopus fuit depositus, vel alio modo sedes vacat, jurisdictio transit ad Metropolitanum. Id fuse probat Cardinalis Petra (tomo 1, ad Const. Leonis IX, sect. 5, n. 36). Qui et citat declarationem S. Congr. Concilii, in Hiberniensi 28 Aug. 1683 in hoc sensu.« Tako i *Bened. XIV,* De synodo Dioecesana, lib. 2 cap. 9- 2 ed. Manfrè, Ferrariae 1756 tom. I, pag. 56 sq. *Aichner,* Compend. Iur. Eccl., ed. 10, Brixinae 1905, 425 i drugi.
Po današnjem pravu dakako stupaju na mjesto Kaptola biskupski konzultori i kod izbora Kaptolskog vikara (vd. k. 427).

[92] Zato su se n. pr. u slučaju sedisvakancije na stolici biskupa senjsko-modruških birala uvijek dva Kaptolska Vikara: jedan od senjskoga kaptola za senjsku biskupiju, a drugi od modruškoga kaptola za modrušku biskupiju. To je bilo sasvim u smislu kanonskopravnih propisa. Posve su nejuristički izvodi Dra Andrije Račkoga u njegovoj radnji: »*Dijeceza senjska prema dijecezi modruškoj ili krbavskoj*« (u Kat. Listu, Zagreb 1908, str. 158), koji se obara na taj »stari običaj« i kaže, da je »taj običaj prema današnjim prilikama pravi nesmisao.« Samo iznimno je zato sv. Stolica dopustila prigodom posljednjih dviju sedisvakancija (1930 i 1934), da oba kaptola zajednički biraju jednoga Kaptolskog Vikara, i to svaki puta s izričitom klauzulom »pro hac vice«. (Otpisi Apost. Nunc. u Beogr. N. 10495/1930 i N. 16829/1934. Bisk. arh.).

[93] Kažemo »*u pravilu*«, jer je moguće i dopustivo, da oba Kaptola izaberu jednu te istu osobu za svojega Kaptolskog Vikara, pa bi onda bila Kaptolskim Vikarom u obim biskupijama jedna ličnost.

Syrmiensis aliunde canonice huic Diakovariensi unitae Vicarii surrogatio ad interim vel ex eo in suspensomanere debet, quod unientis Bullae Pontificae tenores usque ad eiusdem inventionem et perlectionem noti haud haberentur.«[94] Za drugu sjednicu sedmoga dana po smrti biskupovoj (7. VI. 1805) dobavili su ovjereni prijepis brevea (oni ga pogrešno zovu bullom) Klementa XIV od 9. VII. 1773 o sjedinjenju, te su ga javno pročitali i sjednički ustanovili ovo: »Praeterquam quod nulla mentio Vicarii Syrmiensis fieret, illud clare legitur, quod Dioeceses istae ita principaliter et in perpetuum unitae sint, ut in eisdem unus Praesul et Episcopus sit. Consequenter et unus Vicarius Generalis.« Ostali su dakle pri svom prvom izboru i smatrali su, da je tim pitanje riješeno i da je Wittmann zakoniti Kaptolski Vikar za obje biskupije.

No taj je kaptolski zaključak bio kanonskopravno kriv i pogriješan. Morao je glasiti ne: **»Unus Praesul ergo unus Vicarius«**, nego: **»Duae dioeceses ergo duo Vicarii.«** Istina je, da je bilo otešćano vidjeti taj ispravni zaključak time, što srijemska biskupija nije imala kaptola i što je đakovački kaptol osnovan[95] za obje biskupije, pa je izbor jednoga Kapt. vikara za obje biskupije učinjen bez sumnje u dobroj vjeri, ali je taj izbor ipak po kanonskom pravu bio ništav i nevaljan.[96] Dotadanji generalni Vikar srijemski Tomo Porčić, kojega novi Kapt. Vikar nije u njegovoj službi zadržao, nego ga je skinuo, žalio se je doduše na Metropolitu u Kaloči, ali čini se, da je Metropolita stvar shvatio tako, kano da se Porčić žali samo zbog toga, što ga izabrani Kaptolski Vikar nije u njegovoj službi potvrdio i zadržao, pa je odgovorio, neka spor riješi novi biskup, koji ima uskoro doći.[97]

Novi je biskup Antun Mandić imenovan poslije godinu dana (14. VI. 1806) i on je jednostavno usvojio i odobrio stajalište Kaptola u sporu sa Porčićem, a za srijemsku bisku-

---

[94] Protocollus Capitularis. pag. 301 (u đak. biskup. arkivu).

[95] Kanonski neispravno kako smo gore razložili.

[96] Zato su ipak njegovi jurisdikcionalni čini bili valjani, jer je i u starom pravu (c. 1, C. 3 q. 7; c. 24, X 2, 27) vrijedilo pravilo *»supplet Ecclesia«* kao i danas (k. 209). Vd. *Wernz-Vidal,* De personis, 373.

[97] Vd. *Acta Sottinensem Parochum Thomam Porcsics respicientia* u đak. biskup. ark. Nr. 1/1805.

piju nije uopće više postavljao posebnog generalnog Vikara,[98] nego je imao samo jednoga generalnog Vikara za cijelo biskupijsko područje. Tako se je izbrisala još jedna značajka »jednakopravnosti« sjedinjenih biskupija. Kod slijedećih sedisvakancija nije se to pitanje više ni postavljalo, nego se je uvijek birao samo jedan Kaptolski Vikar u uvjerenju, da tako i mora biti.

5. Jedan Kler i jedna biskupijska pripadnost.

Službovni naslov (titulus servitii dioecesis) smatran je po partikularnom pravu propisnim opskrbnim naslovom za sv. ređenje (titulus canonicus s. ordinationis) kroz vjekove u cijeloj Ugarskoj,[99] pa tako i u onim našim biskupijama, koje su se nalazile u sklopu ugarske hijerarhije. To se je bez sumnje obdržavalo i u biskupijama bosanskoj i srijemskoj sve do sjedinjenja. Kod samog ređenja objavljivao se je taj opskrbni naslov (»ad titulum dioecesis«) bez daljnje oznake, pa je tako po sebi razumljivo, da su poslije »jednakopravnog« sjedinjenja obih biskupija ređenici, koji su dolazili iz zajedničkog Sjemeništa, u kojemu se nisu biskupijski razlikovali, bili ređeni i dalje »ad titulum dioecesis«, kako je u obim biskupijama od pamtivijeka bilo u porabi[100] bez označivanja i razlikovanja, za koju se od obih biskupija sv. red podijeljuje.

U vezi s istim službovnim naslovom za sv. ređenje ustalila se je i jedinstvena b i s k u p i j s k a p r i p a d n o s t klera tako, da obje biskupije od sjedinjenja dalje imaju samo jedan jedinstveni Kler, koji promiscue služi na cijelom biskupijskom području i ne razlikuje se po pripadnosti bosanskoj odnosno srijemskoj biskupiji, sa istom biskupijskom inkardinacijom i ekskardinacijom.[101] Ova se pojava, jer je sama sobom donosi prak-

---

[98] Mjesto toga podijelio je cijelo biskupijsko područje na četiri arhiđakonata: katedralni, brodski, gornjega Srijema i donjega Srijema. Vd. *Pavić,* Strossmayer, 13.

[99] »In Hungaria ab antiquissimo tempore titulus dioecesis adhibebatur, sine admissione Sedis Ap., quae temporibus recentioribus (SCC. 14 apr. 1909 in rescriptis ad Em. Cardinalem Strigoniensem) eum permisit. Nunc. sicut alibi quoque, titulus suppletorius servitii dioecesis sine speciali licentia adhiberi potest, si titulus ordinarius praesto non sit.« *Sipos,* Enchir. Iur. Can., 4 ed. Pécs, 1940, 471.

[100] Vd. moju radnju »Propisi o svetom ređenju«, Đakovo 1922 str 21.

[101] Vd. T r i d. Sess. 21 cap. 2 de ref.; Sess. 23 cap. 16 de ref. danas kk. 111 i sll. Vd. *Wernz-Vidal,* De pers., 71.

tična potreba crkvene službe, nailazi u pravilu i kod drugih jednakopravno sjedinjenih biskupija, gdje je inače jednakopravnost i diferencijacija obih sjedinjenih biskupija više manje sačuvana.[102]

I u prvoj (i jedinoj do danas) dijecezanskoj sinodi,[103] koju je na poticaj ostrogonskoga primasa A. Rudnaja održao biskup Mirko Rafaj (1816—1830) dne 9. i 10. listopada 1821 nije se kler razlikovao i sinoda je održana kao dijecezanska sinoda jedne biskupije.[104]

6. Biskupijsko jedinstvo u liturgijskom obziru.

Obje sjedinjene biskupije nisu neposredno pred sjedinjenje imale za bogoslužje svoje zasebne krajevne kalendare (kalendarium proprium) niti službe (proprium officiorum), osim za posebne svoje biskupijske Zaštitnike (Patronus dioecesis), i to: bosanska za sv. Iliju Proroka (20. VII.), a srijemska za sv. Dimitriju Mučenika (26. listopada).[105] Kako su ubrzo poslije sjedinjenja proširenjem biskupijskog područja (1780) izbrisane granice, pa se u velikom broju novih župa nije ni znalo ni pitalo, kojoj od sjedinjenih biskupija one pripadaju, nastalo je nužno i stapanje biskupijskih proprija u jedan. Na molbu biskupa A. Mandića odobrio je Pio VII. (18. IV. 1807) prvi Proprium diocesanum i to zajednički za obje biskupije.[106] Prošireni Proprium odobren je poslije na molbu biskupa Stros-

---

[102] Tako n. pr. nema u pogledu ređenja i biskupijske pripadnosti razlikovanja u jednakopravno sjedinjenim biskupijama senjskoj i modruškoj niti u splitskoj i makarskoj. (Prema podacima koje sam primio sa službenih mjesta).

[103] Po tridentskom pravu (Trid. Sess., 24 cap. de ref.) ima se dijecezanska sinoda držati svake godine, ali je taj propis tumačenjem kanonista bio vrlo ublažen. (Vd. *Bened.* XIV, De synodo dioec., 1, cap. 6, 5). Po sadanjem pravu imala bi se držati barem svake desete godine (k. 356 § 1), ali je izrijekom dopušteno, da biskup, koji trajno ili privremeno upravlja s dvije biskupije, može držati zajedničku sinodu za obje (ili više) biskupije (k. 356 § 2).

[104] Vd. *Pavić, Strossmayer,* 18. Već prije sjedinjenja biskupija sudjelovali su na dijecezanskoj sinodi, koju je održao Biskup Gjuro Patačić 18 i 19 svibnja 1706 u Đakovu, i srijemski svećenici sa svojim biskupskim vikarom Josipom Favinijem (vd. *Bösendorfer,* 358). Akta ove sinode nalaze se u zbirci *Péterfy,* Sacra concilia Eccl. Rom. Cath. in regno Hungariae celebrata ab a. 1116—1737, Posonii 1741, II, pag. 409.

[105] Oficij za sv. Iliju odobren je od SC. Rit. za biskupa bos. Čolnića. 26/8, 1761. Vd. *Pavić,* Strossmayer, 152.

[106] Vd. *Pavić,* Strossmayer, 152. Ali još 1854 propisuje biskup Strossmayer okružnicom br. 484 posebno štovanje sv. Dimitrije kao patrona biskupije srijemske u arhiđakonatu doljnjega Srijema.

smayera dekretom SC Rit. **»In ordinanda divina psalmodia«** od 25. IX. 1885. (Biskup. Okruž. od 15. V. 1886. br. 556) i opet zajednički za obje sjedinjene biskupije. Konačno je i Kalendarium i Proprium podvrgnut obvezatnoj reviziji i od S. C. Rit. dekretom od 8. VIII. 1917. odobren prvi kao »Kalendarium perpetuum in usum Dioeceseos Sirmien.—Bosnien.«,[107] a drugi dekretom od 1. XII. 1918. kao »Proprium officiorum dioecesis Bosnensis et Sirmiensis«.[108] Od dvostrukog kalendara i proprija ostao je samo trag u tom, što se oba dijecezanska sv. Zaštitnika jednako slave s istim liturgijskim stepenom (Duplex 1 Cl. cum Octava) na cijelom području obih sjedinjenih biskupija, pa tako ima inače u liturgijskom pogledu jedinstvena biskupija još i dalje dva »jednakopravna« patrona!

Kada je biskup Strossmayer propisao za cijelu biskupiju Dijecezanski Obrednik (4. II. 1878) i Evanđelistar od Nikole Voršaka (Okruž. od 21. VI. 1878. br. 617),[109] oba u hrvatskom jeziku, bilo je liturgijsko izjednačenje u svemu dovršeno.

7. Jedinstveni naslov sjedinjenih biskupija.

Zakon ujedinjenja sadržan u konstituciji Klementa XIV. ne dira u dosadanje naslove biskupija, koje papa u svom breveu dosljedno naziva samo »Ecclesia Bosnensis«[110] i »Ecclesia Syrmiensis«[111] ne spominjući uopće Đa-

---

107 U dekretu SC. Rit. od 8 Aug. 1917 kaže se: »Praesens Kalendarium, juxta Rubricas et Decreta novissima redactum, Sacra Rituum Congregatio, vigore facultatum sibi specialiter a Sanctissimo Domino Nostro Benedicto Pp. XV tributarum, revisione rite peracta, recognovit ac probavit, illudque in universa Dioecesi Sirmiens.-Bosnien adhiberi mandavit.«

108 Sv. Kongregacija smatra dakle, da se radi o jednoj biskupiji, koju u prvom dekretu naziva Sirmiensis-Bosniensis, a u drugom obratno: Bosniensis et Sirmiensis!

109 Vd. *Pavić,* Strossmayer, 149 sl.

110 Ime »Bosna« vjerojatno nije ni slavenskoga ni latinskog ili grčkog podrijetla, a pisalo se u latinskim ispravama najprije (u 10 v.) *»Bosona«*, a poslije *»Bosna«* i *»Bosnia«*, pa se tako rabe i dva pridjeva *»Bosniensis«* ili općenitije *»Bosnensis«*, što je ispravnije. (Ispor. *Thallóczy,* O značenju imena »Bosna« u »Glasniku zem. muzeja u Sarajevu«, I, 1889, 5).

111 Isto tako se i za naziv druge naše biskupije rabe od davnina u lat. jeziku dva načina pisanja: »Sirmiensis« i »Syrmiensis« (sa ipsilonom). Ispravnije je Sirmiensis, jer je tako nazvana po svom prvom sjedištu u velikom panonskom gradu, koji se zvao grčki *Σίςμιον* lat. Sirmium, Sirmis, Firmum i Firmium. (Vd. *Farlati,* VII. 449 sl.).

kovo ni kao nuznaziva za bosansku biskupiju ni kao sjedišta njezina biskupa.[112] Samo se za zajedničkog biskupa obih sjedinjenih biskupija od sada propisuje dvojni naslov: **Bosnensis et Syrmiensis.**

Prema tomu bi po papinskom zakonu ujedinjenja službeni naslov za biskupiju morao glasiti: »Dioeceses Bosnensis (alias Diacovensis) et Sirmiensis canonice unitae«, a za biskupa: »Episcopus Bosnensis et Sirmiensis«.

Međutim pošto je ubrzo nestalo »jednakopravnosti« između sjedinjenih biskupija i one su se u stvari utrnućem (per exstinctionem) svake samostalnosti i zasebnosti stopile u jednu jedinstvenu biskupiju, nastala je prirodno i nužno stanovita nesigurnost i kolebanje i u pogledu nazivanja sjedinjenih biskupija i njihova biskupa. Svuda izbija težnja, da se one označe jednim imenom. Napose se opaža nastojanje izbjeći i suprimirati oznaku »bosanska« biskupija, jer je ona čisto historijskog značenja. Od Bosne ne spada više ništa pod **»bosanskog«** biskupa, i ako je Strossmayer nastojao (ali uzalud), da Bosna opet potpadne pod jurisdikciju »bosansko-đakovačkog« biskupa.[113]

Kod državnih vlasti i ustanova nazivaju sjedinjenu biskupiju u pravilu naprosto Biskupija đakovačka,[114] a u rimskoj kuriji rabe obično i pretežno naziv »Biskupija Srijemska.«

Već kod osnivanja zagrebačke metropolije nema više u odnosnoj bulli (Pii IX., **Ubi primum,** 11 dec. 1852), dakle u svečanom službenom dokumentu, ni traga biskupijama bosanskoj i srijemskoj, nego se tamo govori naprosto o jednoj

---

[112] Grad i posjed Đakovo (Diacovus) darovao je već ugarski kralj Bela IV bosanskim biskupima, pa su oni tu prolazno boravili, ali su i dalje stolovali u Banbrdu u Bosni. Istom kada je Bosna pala pod Turke, prenijeli su svoje biskupsko sjedište trajno i zauvijek u Đakovo: »Exinde civitas Diacovi episcopalis esse coepit, ejusque Episcopus Bosnensis alias Diacovensis cognominari.« *Farlati,* IV, 75.

[113] Vd. *Gavranović,* Uspostava redovite kat. hijerarhije u Bosni i Hercegovini 1881 godine, Beograd 1935, 82.

[114] Vidi n. pr. dokumente, koje donosi *Šišić,* Kako je nastala nadbiskupija zagrebačka.

biskupiji, i to »Srijemskoj«![115] Naprotiv se isto tako »jednakopravno« sjedinjenje biskupije Senjska i modruško-krbavska i dalje zasebno imenuju.

Naziv »srijemska« biskupija još se je više u rimskoj kuriji uvriježio, od kada je uspostavljena redovita hijerarhija u Bosni i Hercegovini (Leonis XIII., const. **Ex hac augusta,** 5 jul. 1881). Nadbiskupija i metropolija sa sjedištem u Sarajevu dobila je navodno iz obzira prema Strossmayeru,[116] koji je ljubomorno čuvao svoj »bosanski« naslov,[117] ime »Vrhbosanska« (Vrhbosnensis). Naslov »bosanska« nije doduše izrijekom oduzet i dokinut za đakovačku biskupiju, ali da se izbjegne zamjenjivanju i zbrci, suprimirala je rimska kurija sve više to ime, kada se radi o đakovačkoj biskupiji, pa naziva i nju i njezine ustanove sve dosljednije samo nazivom srijemskim (Sirmio).[118]

Zaključak.

Sjedinjenje biskupija bosanske i srijemske po prvotnoj odredbi sv. Stolice de iure je jednakopravno (unio aequeprincipalis). No sadanje stanje i pravni odnosi sjedinjenih biskupija

---

115 U tekstu papinske bulle određuje se doslovno: »Episcopales Ecclesias tam Zagrabiensem et Sirmiensem, tam Segniensem et Modrusiensem seu Corbaviensem, tum quoque graecocatholicam Crisiensem, a metropolico tam Calocensis et Bachiensis, quam Strigoniensis Archiepiscoporum jure ac subjectione, atque adeo ab alia quavis superioritate ac praerogativa jurisdictionali, perpetuo eximimus, planeque dissolvimus, Ecclesias ita exemptas et dissolutas, in ecclesiasticam Croato-Slavonicam Provinciam omnino separatam atque distinctam, pari apostolica auctoritate erigimus et constituimus.« (Vd. *Belaj,* Kat. crkv. pravo, 2 izd. Zagreb, 1901, str. 71.)

116 »Iz poštovanja prema starodavnoj biskupiji bosanskoj, kroz stoljeća vezanoj sa stolicom Đakova, i iz osobitog obzira prema osobi biskupa našega ostavljen je našoj biskupiji i nadalje naslov »bosanska«, ma to njeki i nisu htjeli, a novoj biskupiji Bosne dan je naslov »vrhbosanska«. Tako *Cepelić* u Strossmayer, str. 729.

117 Vd. *Gavranović,* Uspostava, str. 57 i 59.

118 U službenom šematizmu rimske kurije Annuario Pontificio per l' anno 1940 (pag. 265) zavedena je naša biskupija samo kao srijemska ovako: »Sirmio, Srijem (a. 1781) Sirmien(sis). (Ha unito il titolo di Bosnia, Diakovár, Djakovo, Bosnien(sis) o Diacoven(sis) suffr. di Zagabria — Jugoslavia (Residenza in Djakovo).«

Isto su tako svi odlikovani svećenici naše biskupije zavedeni u Annuario Pontificio samo kao pripadnici te srijemske (Sirmio) biskupije. I u svima se aktima sv. Stolice sada i biskup i biskupija i sve biskupijske institucije (Kaptol, Sjemenište itd.) nazivaju isključivo samo srijemskima (Sirmienses).

Ipak je u ponesrećenom konkordatu od g. 1935 i od strane sv. Stolice naša biskupija opet nazvana »*bosansko-srijemska* (Bosnensis-Sirmiensis), čije je sjedište u Đakovu.« U franc. originalu: »Bosna (Bosnensis) — Srijem (Sirmiensis) dont le siège est à Djakovo.«

ne odgovaraju više zakonu njihovog ujedinjenja sadržanom u konstituciji Klementa XIV., Universi orbis, od 9. srpnja 1773. Činjenično i stvarno su se odnosi obih biskupija tako razvili, da oni danas više uopće nemaju nijedne oznake jednakopravnog ujedinjenja. Od jednakopravnog ujedinjenja ubrzo je nastalo sjedinjenje, u kojemu je srijemska biskupija izgubila svaku samosvojnost i zasebnost. Srijemska je biskupija sasvim utrnula i nestala: stopila se je s bosansko-đakovačkom, pa je iz dviju biskupija nastala stvarno i činjenično jedna, u svemu jedinstvena biskupija đakovačka.

Taj se je razvoj izvršio silom prilika i ti sadanji naši biskupijski odnosi stekli su bez sumnje običajnopravnim putem uz prećutno odobrenje sv. Stolice i pravnu snagu. Međutim kano da se iz Rima hoće toj jednoj biskupiji, koja je nastala iz jače bosansko-đakovačke i slabije srijemske, nametnuti ime, te inače posve iščezle, srijemske biskupije. Kako se u pravilu rezidencijalne biskupije danas nazivaju po glavnom mjestu, u kojemu je sjedište biskupovo,[119] bilo bi možda najopravdanije i najpraktičnije, da se naša biskupija i službeno nazove đakovačkom, a u zagradnom dodatku, da se sačuva spomen na jednako slavnu im prošlost, dakle: »Biskupija đakovačka (prije bosanska i srijemska)« — »Diocesis Diacovensis (olim Bosnensis et Sirmiensis).«

IZVORI I LITERATURA.

ACTA APOSTOLICAE SEDIS, Commentarium Officiale, An. et vol. XXXII, Romae 1940.
AICHNER, Compendium iuris ecclesiastici ad usum cleri, ed. 10, Brixinae 1905.
ANNUARIO PONTIFICIO per l'anno 1940., Romae 1941.
AKTA iz biskup. arkiva: đakovačkog, splitskog, senjskog i pečuvskog.
BELAJ, Katoličko crkveno pravo, 2. izd. Zagreb 1901.
BENEDICTUS XIV, De synodo Dioecesana, ed. Manfrè, Berrariae 1756.
BOUIX, Tractatus de Episcopis, 2. ed., Parisiis 1872.
BÖSENDORFER, Crtice iz slavonske povijesti s osobitim obzirom na prošlost županija: križevačke, virovitičke, požeške, cisdravske baranjske, vukovarske i srijemske, te kr. i slob. grada Osijeka u srednjem i novom vijeku, Osijek 1910.
BULLARII ROMANI CONTINUATIO, IX. tom., Prati 1842—1856.

---

119 Tako se n. pr. u jednom najnovijem aktu sv. Stolice kaže: »*Generatim circumscriptiones ecclesiasticae ab urbe principe, ubi Ordinarius residentiam habet, appellentur.*« (S. C. de Propag., Decr. *Cum generatim* (Nominis mutationis), 9 jul. 1941 (AAS, 1941, 555).

CODEX IURIS CANONICI, Pii X. Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV. auctoritate promulgatus, praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab Emo Petro Cord. Gasparri aucto, Romae 1917.
CORONATA, Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum, Volumen II, De rebus, Taurini 1931.
CORPUS IURIS CANONICI, ed. Richter-Friedberg, Lipsiae 1879—1881.
DRAGANOVIĆ, Opći šematizam katoličke Crkve u Jugoslaviji, Sarajevo 1939.
FAGNANUS, Jus canonicum seu commentaria absolutissima in quinque libros decretalium, Romae 1661.
FARLATI, Illyricum sacrum, tom. IV, Venetiis 1769.
FARLATI-COLETI, Illyricum sacrum, tom. VII, Venetiis 1817.
FONTES, Codicis iuris canonici, Vol. III.: Romani Pontifices, cura Emi Petri Card. Gasparri, Romae 1925.
GAVRANOVIĆ, Uspostava redovite katoličke hijerarhije u Bosni i Hercegovini 1881. godine, Beograd 1935.
GARCIAS, De beneficiis ecclesiasticis, Caesaraugustae 1609.
HOFMEISTER, Bischof und Domkapitel, Neresheim 1931.
KOVACHICH, Codex Iuris Decretalis Ecclesiae Hungaricae, 2 tom., Pestini 1825.
KÖSTLER, Wörterbuch zum Codex iuris canonici, München 1927.
MÖRSDORF, Die Rechtssprache des Codex juris canonici, Paderborn 1937.
NOVAK (Gross-Schueller), Udžbenik crkvenog prava katoličke Crkve, Zagreb 1930.
OJETTI, De romana curia, Romae 1910.
PAVIĆ-CEPELIĆ, Josip Juraj Strossmayer biskup bosansko-đakovački i sriemski god. 1850—1900, Zagreb 1900—1904.
PAVIĆ, Kaptoli bosanski i sriemski u sriednjem vieku (1229—1543) u Glasniku biskupija bosanske i srijemske, teč. XXI, br. 15, 16, 17, 20, 21, Đakovo 1893.
Josip Antun Čolnić, biskup bosansko-đakovački (1751—1753) u istom Glasniku, teč. XXIII. 1895, br. 14, 15, 16, 27 i 20.
Biskupija sriemska (1699—1773) u Glasniku, teč. XXV, 1897. br. 14, 15, 16, 17, 19 i 20.
Osvrt na odgoj svećenstva dijecezanskog, u Glasniku, teč. XLII, 1914, str. 5—11.
Biskupijsko sjemenište u Đakovu 1806—1906, Đakovo 1911.
PÉTERFY, Sacra concilia Ecclesiae romano-catholicae in regno Hungariae celebrata ab a. 1116 ad a. 1737, Posonii 1741.
RAČKI A., Dijeceza senjska prema dijecezi modruškoj ili krbavskoj, u Katoličkom listu, Zagreb 1908. br. 9—14.
REIFFENSTUEL, Ius canonicum universum, 3 tom. Monachii 1702.
SIPOS, Enchiridion iuris canonici, ed. 4, Pécs 1940.
STATUTA Capituli Cathedralis Bosnensis seu Diacovensis et Sirmiensis, Đakovo 1928.
ŠIŠIĆ, Kako je postala nadbiskupija zagrebačka, Zagreb 1938.
THEINER, Geschichte des Pontificats Clemens' XIV, I—II, Leipzig u. Paris 1853.
VAN HOVE, Prolegomena ad Codicem iuris canonici, Mechliniae-Romae 1928.
VERMEERSCH-CREUSEN, Epitome iuris canonici, ed. 5 Mechliniae Romae, 1934.
WERNZ-VIDAL, De personis, ed. 2, Romae 1928.

O PODRIJETLU I SMISLU RELIGIJE

Dr. Vilim Keilbach.

SUMMARIUM.

Die Frage nach dem Ursprung und Sinn der Religion wird in G. Wynekens Werk »Weltanschauung« dahin beantwortet, dass die Religion zurückzuführen sei auf primitive Spekulation über den Tod in Verbindung mit Spuk- und Traumerlebnissen, dass die Religion ihrem innersten Wesen nach hervorgehe aus dem Spieltrieb des Menschen und zutiefst Erzeugnis menschlichen Wünschens und Erdichtens sei, dass der Mythos ihren höchsten Gipfel bzw. ihren kostbarsten Gehalt bedeute. So sei die Religion letztlich das grosse System von Fiktionen und Symbolen. Gott sei »keine Realität«, sondern ebenfalls nur ein Erzeugnis menschlichen Wunsches und Bedürfnisses, menschlicher Bequemlichkeit oder Ermattung, eine ganz apriorische und ganz abstrakte Grösse der Welt, ohne Verbindung mit ihr. Es gehöre sogar zum Wesen der Religion, dass ihre Gottheiten nicht Realitäten seien. Gott »hat Sinn nur im Zusammenhang eines Mythos«. — Es wird dargetan, dass Wynekens Flucht ins mythische Denken die Flucht vor dem konsequenten Zu-Ende-denken der philosophischen Grundfragen von Leben und Geist bedeutet. Ausgehend von einem reinen Subjektivismus verrennt sich W. in eine überspitzte Unterscheidung von »differenzierendem« (wissenschaftlichem) und »integrierendem« (weltanschaulichem) Denken, um sich schliesslich zu der Behauptung zu versteigen, die Wahrheit sei kein Was, sondern ein Wie. Auch beruft sich W. stetsfort auf die falsche Voraussetzung, die Welt als Ganzes sei etwas Geschlossenes, das in sich ruhe und einer weiteren Erklärung nicht bedürfe. Seine einseitigen Begriffe von Schicksal und Charakter, Kausalität und Freiheit, reden bekannten, oft widerlegten Irrtümern das Wort.

Kad govorimo o podrijetlu i smislu religije, možemo uglavnom razlikovati dva osnovna značenja tog pitanja. Prvo je značenje historijsko, a drugo psihološko-filozofsko. U povijesti se prije svega pita, koji su prvi tragovi religije u životu čovječanstva, kako je ona nastala u čovječanstvu, u čemu se sastoji njen sadržaj bilo u pogledu naučavanja bilo u pogledu bogoštovlja, te koji su različni oblici njenog razvitka. Psiholog promatra religiozni život kao naročito duševno zbivanje s namjerom da ustanovi, koje su duševne funkcije

angažirane u pravom religioznom doživljavanju; filozof zatim ispituje, da li je to duševno zbivanje u samoj ljudskoj naravi stvarno ili objektivno fundirano, to jest ispituje vrijednost psihološki utvrđenog duševnog stanja stvari.

Uočimo li načelo, po kojem razlikujemo historijsko i psihološko-filozofsko značenje pitanja o podrijetlu i smislu religije, onda je samo po sebi jasno, da se ta dva značenja međusobno upotpunjuju i da tek u njihovoj sintezi nalazimo sasvim zaokruženo rješenje problema religije. I valja napomenuti, da nas povijest među ostalim vodi i do objave (do bogoslovlja) te da psihologija i filozofija jednako i sa svog stanovišta prosuđuju i opravdavaju objavu. Na taj je način i sa čisto naravnog gledišta određeno mjesto, gdje u spoznajnom pogledu srećemo nadnaravnu religiju.

Ipak treba naglasiti — iako danas o tom nema naročitog naučnog razilaženja — da je teoretski moguće posebno promatrati historijski aspekt, a posebno psihološko-filozofski aspekt pitanja o podrijetlu i smislu religije. Mi ćemo u slijedećem pustiti iz vida historijsko pitanje, a u pogledu psihološko-filozofskog pitanja bavit ćemo se njim zapravo samo utoliko, ukoliko želimo kritički prikazati i pobiti misli, što ih je nedavno iznio Gustav Wyneken u djelu »Weltanschauung« (München 1940). Sustavnije je to isto pitanje obrađeno u mom djelu »Die Problematik der Religionen« (Paderborn 1936).

Pedagoška i filozofska orijentacija G. Wynekena.

U Engleskoj je koncem prošlog stoljeća nastao pokret, koji je išao za različitim metodičkim i liberalnim reformama školstva. Traže se odgojne škole sa zavodima novog tipa, i to načelno izvan gradova, u malim mjestima ili čak u potpunoj samoći. Mnogo se važnosti polaže na jednostavan, prirodan život kao i na što intenzivnije oblikovanje života u zajednici. Mnogo toga, što je taj pokret tražio u pogledu zorne obuke i higijene, danas je već općenito prihvaćeno i provedeno. Značajno je, da je taj pokret također programatski tražio liberalnije shvaćanje religioznih i crkvenih pitanja. U Engleskoj je međutim cijeli pokret ostao bez velikog značenja, jer je protiv sebe imao javno mišljenje.

U Njemačkoj je H. Lietz od 1898. dalje osnovao nekoliko odgojnih zavoda, u kojima je nastava načelno bila podređena

odgoju. Odgoj je težio za razvijanjem čvrstog osjećaja socijalne odgovornosti i odlučnog htijenja, a nastavni je plan imao realističko obilježje (praktični smisao za život zajednice i praktično upućivanje u poljoprivredu, zanat itd.). G. Wyneken — rodio se 19. ožujka 1875. u mjestu Stade kod Hamburga — osnovao je 1906. zajedno s P. Geheebom poslije šestgodišnje suradnje s Lietzem uslijed ličnih i stvarnih nesuglasica takozvanu slobodnu školsku zajednicu u Wickersdorfu kod Saalfelda (»Freie Schulgemeinde Wickersdorf«). Po svojoj pedagoško-ideološkoj strukturi je ova škola ipak sasvim Wynekenovo djelo. Zasnovana je na uvjerenju, da su najveće vrednote čovječanstva u svojoj čistoći sačuvane samo u omladinskoj dobi. Zato se škola nikako ne smije ograničiti na to, da mladeži naprosto predaje gotove kulturne tekovine, nego prvenstveno mora ići za stvaranjem prave omladinske kulture, za razvijanjem i ostvarivanjem omladinskih ideala. Na taj se način unapređuju najviši ideali čovječanstva. Ovom uzvišenom svrhom uvjetovane su onda sve praktične mjere i metode odgoja i nastave. Mladež se izolira od obitelji i od društva odraslih, da bi ostala netaknuta i pošteđena od njihovog štetnog utjecaja. U zavodu mora nastati prava drugarska zajednica: omladina koliko je samo moguće sama pronalazi i oblikuje tip svog zajedničkog života, dakako pod vodstvom takvih nastavnika, koji uistinu imaju smisla i razumijevanja za omladinu. U stanovitoj mjeri pitomci odgovorno sudjeluju i kod uprave, a školska se zajednica dijeli na više drugarstava, u kojima se pitomci po slobodnom izboru grupiraju oko različitih odgojitelja-nastavnika. Pobliže govori Wyneken o tom u spisu »Der Gedankenkreis der Freien Schulgemeinde« (Jena 1919, naročito str. 13—17).

Inače se Wynekenovo pedagoško i filozofsko naziranje osniva na idejama klasičnog njemačkog idealizma, samo što u nekim pitanjima, na pr. u jednostranom prosuđivanju mladenačke dobi i njenih vrednota, nadovezuje na Nietzscheove misli. Nema sumnje, da je odgoj mladeži u nacionalnom duhu po načelu vlastite svijesti odgovornosti i iskrenosti ispravan zahtjev. No Wyneken je jednostran, precjenjuje značenje mladeži za razvitak kulture, obescjenjuje kulturno stvaranje odraslih i krivo shvaća odgojno značenje obitelji.

Na čelu svoje slobodne školske zajednice u Wickersdorfu ostao je Wyneken samo nekoliko godina. Već 1910. morao se

na zahtjev vlade odreći uprave. Ma da se 1919. godine opet vratio, ipak je poslije godine i pol dana opet morao napustiti Wickersdorf, jer je od suda bio osuđen. No njegov utjecaj na školsku zajednicu u Wickersdorfu tim nije bio uništen, niti je prestao.

U svom polemičkom spisu »Die neue Jugend, Ihr Kampf um Freiheit und Wahrheit in Schule und Elternhaus, in Religion und Erotik« (München 1914) Wyneken traži rastavu crkve i škole. Iako tu još ne navaljuje toliko na crkvu kao u drugim spisima, ipak tvrdi, da crkva kao tobože »potpuno heterogeni princip« ne spada u školu (str. 51). Vjersku bi obuku trebalo potpuno isključiti iz škole. U pedagoškom sistemu Wynekena uopće nema mjesta za pravu religioznost. U zbirci članaka »Der Europäische Geist, Gesammelte Aufsätze über Religion und Kunt« (Lauenburg 1922) čujemo mnogo oštriji glas. Tu je Wyneken u svojim optužbama tako agresivan, a u svom sudu o religiji i crkvi tako površan i nepravedan, da su ga neki s pravom nazvali »strasnim neprijateljem crkve«. Svećenstvo je po Wynekenu općenito jedan »od najstrašnijih procesa samootrovanja, kojima je čovječanstvo ... bilo izloženo« (str. 5). »Svećenstvo na umjetan način drži čovječanstvo u infantilnom stadiju ili iznova izaziva infantilna stanja. Njegovo je glavno oružje zla savjest ili osjećaj krivnje« (str. 5). »Najreligioznije što moderni čovjek može činiti možda je to, da se svijesno i muževno odrekne religije« (str. 61). To ipak ne bi imalo da znači potpunu nereligioznost u ateističkom smislu, nego tek bi trebala nastati nova tvorba religije, u kojoj bi se moderna životna bijeda ujedinila s novim mitom (str. 60).

Naziranje na svijet: svijet kao pojava i doživljaj.

Prošlo je oko dvadesetak godina, a da od Wynekena nije izašlo ni jedno veće djelo naučnog značaja. No njegova naprijed navedena knjiga »Weltanschauung«, koja je nedavno izašla, nije samo zato važna, jer je glas pedagoga-filozofa poslije duge šutnje, nego i zato, što se u njoj izlaže mit o čovjeku i odnos religije prema tom mitu — pitanje, koje je, kako smo malo prije vidjeli, u svojoj osnovnoj strukturi bilo već odavno najavljeno od Wynekena, barem u smislu neodređenog zahtjeva.

Naziranje na svijet znači ovdje neku sredinu između »religije i znanstvene filozofije«. Ono nije kao gotov i zatvoren

ili zaokružen sistem mišljenja, nego ima smisao »otvorene« duhovne aktivnosti, koja treba da služi »mitskom mišljenju«. Jer onaj, koji teži za pravim naziranjem na svijet, zapravo ne traži toliko duhovnu panoramu s ukočenim pogledom na svijet, koliko želi upoznati onaj određeni način, na koji čovjek može zauzeti stav prema svijetu i prema egzistenciji.

Prvo je naziranje na svijet bila obična želja, kojom je čovjek presvodio i jednostavno upotpunio ono, što je u svijetu njegovog iskustva bilo nepotpuno i što ga nije moglo zadovoljiti. Posljedica toga bilo je često zamjenjivanje pravih objektivnih stvari sa čisto pomišljenim ili čak izmišljenim predmetima, a osim toga i veliko povjerenje u magičnu silu ljudskog htijenja i željenja (»vjera«). Najviše su iskoristile ovu nekritičnost različne religije. Ona se ne sastoji samo u tom, što bi čovjek bio još vrlo primitivan u svom sudu, nego također u tom, što on ne želi da ga se smeta u njegovoj nadi, da će se njegove naprijed spomenute želje ispunjavati. To ipak ne znači, da izmišljene želje sačinjavaju jedini i isključivi sadržaj religija. Ali zato je ipak sigurno, da je privlačivost religija u tom, što one na naročit način vode računa o čovječjem »zahtjevu nadsvijeta«.

To nije ispravno gledanje na svijet, nije gledanje onog što svijet stvarno jest. Objektivni je svijet u navedenom slučaju zapravo ugrađen u sistem želja. Takva je tvorba možda od stanovite koristi za praktični život. Međutim, ona se ne temelji na istini te stoga sa stanovišta istine nema nikakve vrijednosti.

Pravo se naziranje na svijet mora ravnati po »kategoričkom, bezuvjetnom imperativu istine«. Zato njegova zadnja svrha nije praktične, nego teoretske naravi: radi se samo o spoznaji, dakako o spoznaji, koja eventualno ima za posljedicu i to, da ćemo promijeniti svoje držanje u svijetu i svoj odnos prema svijetu. No i takvo čisto mišljenje, koje služi samo spoznaji i istini, ima dvostruku osnovnu funkciju, od kojih samo jedna ide za onim što nazivamo naziranjem na svijet. Prva je funkcija naime u ovom: čovjek analitičkim putem spoznaje svoju okolinu, pojedine njene dijelove, međusobne odnose tih dijelova itd. — i na taj način nastaje takozvana naučna slika o svijetu. Druga funkcija baš protivno poima svijet kao cjelinu, ma da nam ta cjelina nikad nije dana u samom iskustvu. Zakoni mišljenja primoraju čovjeka, da misli tu

cjelinu, koja nije samo obična sinteza ili zbroj pojedinačnih pojava, nego je nešto što se kao »integracija« suvereno nalazi pored analitičkog shvaćanja i promatranja svijeta, kao nešto što nikako ne ovisi o rezultatima, do kojih dolazi analitičko ili naučno promatranje svijeta. Između jednog i drugog načina promatranja svijeta nema nikakve veze (str. 19, poredi str. 309).

Osnovna je i česta pogreška, što o svijetu kao cjelini mislimo kao da se radi o pojedinačnoj stvari. To je slučaj onda, kad na pr. tražimo uzrok ili svrhu svijeta kao cjeline. Takav je način mišljenja od početka promašen, jer svijet kao cjelina je nešto zadnje i cijelo.

Čovjek još nije zadovoljan tim, što konstatira, da je svijet neka zadnja cjelina. On čezne za tim da pobliže upozna tu cjelinu. Iako ne može iz nje izaći i s »vanjskog« stanovišta upraviti svoj pogled prema njoj, ipak mu je stalo do toga, da zauzme takav stav, po kojem se i sam svijet više pokazuje kao cjelina, barem u nekim crtama ili u profilu. Na taj način svijet prelazi iz polusvijesti u svijest, ali nažalost tako, da primitivno doživljavanje svijeta gubi svoj prvotni čar. Rezultat tog prijelaza iz polusvijesti u svijest označujemo kao »smisao«, »bit« ili »vrijednost« svijeta. Takvim se promatranjem i ispitivanjem svijeta bavi filozof. Njegov je način gledanja na svijet umjetan, u opreci prema prirodnom ili priprostom gledanju na stvari.

Prema spomenutoj drugoj funkciji mišljenja Wyneken uočuje svijet kao pračinjenicu. Tu je dakle isključen svaki pokušaj analitičkog shvaćanja i uzročnog povezivanja činjenica; svijet se nekim prvim činom shvaća kao zaokružena cjelina. Kad Wyneken nadalje opisuje svijet kao predmet ili sadržaj opažanja, izričito dodaje — po osnovnom stavu klasičnog idealizma — da bi točnije trebalo reći, da nam se svijet zapravo pojavljuje, da je svijet pojava. Ili još bolje: svijet je proces opažanja, »duševno« zbivanje, dakle doživljaj — i sve što se vidi je samo doživljaj (str. 27).

Previše bismo se udaljili od naše teme, kad bismo ovdje htjeli prikazati pojedine Wynekenove idealističke teze čisto spoznajnoteoretskog značaja. Dosta je da ih ukratko spomenemo. A moramo ih spomenuti, jer bi inače bio nerazumljiv stav, što ga Wyneken zauzima prema problemu religije. — Nema objektivne supstancije. Samo nas mišljenje sili, da po-

moću pojma »stvari« kao nosioca različitih svojstava ili osebina unesemo neko jedinstvo u ono što stvarno opažamo. Slično su i gibanje, promjena, uzročnost samo različna pomagala i proizvodi mišljenja. Stoga je bilo koja slika o svijetu u velikoj mjeri naše vlastito djelo, »djelo našeg vlastitog mehanizma svijesti«: »Naša slika o svijetu jest i ostaje subjektivan doživljaj, pa je dakle nikad ne možemo niti usporediti s nečim objektivnim; subjektivan doživljaj i objektivan predmet potpuno su vrsno-različni (heterogeni) i neusporedivi« (str. 32). — Svijet, koji je nama poznat, nije ništa drugo do »pojava« ili »san« naše svijesti. A zakoni njegovog »pojavljivanja« (prostor, vrijeme, uzročnost, stvar, svojstvo, odnos) nisu drugo do zakoni, po kojima možemo nešto doživljavati u našoj svijesti. Svijet je konstrukcija mehanizma naše svijesti (str. 53): »Immer wieder also bestätigt sich uns der Satz... dass die Welt, die wir kennen — und eine andere gibt es für uns nicht — ein Erzeugnis unseres Bewusstseins, ein aus uns heraus verlegter Bewusstseinszustand ist« (str 62—63). — »Immer wieder sehen wir uns zurückgeworfen auf jene Ur-Einsicht, dass die Welt Erlebnis ist. Über den Bannkreis des Erlebens, d. h. der Subjektivität, vermögen wir nie vorzudringen; und stiessen wir selbst irgendwo auf oder an ein Objektives: es würde sich uns sofort in ein Subjektives, eben in Erlebnis verwandeln« (str. 100).

Ma da se Wyneken izričito poziva na istinu i ma da nas uvjerava, da jedino želi služiti mišljenju i istini, ipak valja istaknuti, da je njegovo shvaćanje o dvostrukoj funkciji mišljenja uvjetovano idealističko-panteističkom idejom o apsolutnom duhu. Vrlo dobro znamo za analitički i sintetički smjer mišljenja. Sinteza ili integracija, po kojoj shvaćamo svijet kao cjelinu, sigurno je uvjetovana i dispozicijom našeg duha. To će reći, da je naš duh po svojoj prirodi sposoban i — ako hoćemo — određen, da shvati svijet kao cjelinu. Može se naime punim pravom kazati, da naš razum po svojoj prirodi i po svojim vlastitim zakonima ide za jedinstvenim shvaćanjem svijeta i čitave zbiljnosti. No njegova je »sintetička« ili »integraciona« funkcija time ipak samo djelomično i nepotpuno karakterizirana. I sam svijet nas poziva, da ga ne smatramo nesređenom masom, neodređenim zbrojem ili slučajnim konglomeratom mnogih pojedinačnih stvari, nego da u njemu vidimo jedinstvenu zako-

nitost, koja nam očituje svijet kao cjelinu. U tom zajedničkom djelovanju subjektivnih i objektivnih činilaca nalazi se još jedan dublji smisao: njime je određen i put, kojim treba prodrijeti u »nutarnjost« svijeta, otkriti njegov smisao, njegovu bit ili njegovu vrijednost. Ne može se naime raditi samo o tom, da naprosto po zakonima mišljenja projiciramo neko jedinstvo ili neki sistem u svijet. Naprotiv, naša zadaća mora biti u tom, da na osnovu analitički ili naučno stečenih rezultata po zakonima mišljenja (ali ne »čistog«, nego ontološki fundiranog mišljenja!) otkrijemo onaj plan, po kojem je svijet nastao i po kojem svijet postoji. Takva »integracija«, osnovana na pravim naučnim rezultatima, nije samo fikcija ili proizvod čisto subjektivnog mišljenja, nego je izraz i rezultat takvog mišljenja, koje je u subjektu koncipirano i određeno od objekta. Po takvom shvaćanju naziranje na svijet nije i ne može biti samo dinamičke naravi, kako to zastupa Wyneken, kad tvrdi, da ne traži duhovnu panoramu s ukočenim pogledom na svijet, nego da mu je stalo samo do onog određenog načina, na koji čovjek može zauzeti stav prema svijetu. Ni najmanje ne poričemo dinamički značaj bilo kojeg naziranja na svijet, ukoliko čovjek kroz cijeli svoj život mora neprestano tražiti istinu, jer je nikad ne posjeduje na potpuno savršen način. To vrijedi i za najuvjerenijeg vjernika, koliko god on sam mislio da je njegova vjera čvrsta i sigurna. Međutim, obzirom na Wynekenovo stanovište pitamo: Što vrijedi i kakav smisao ima vječno »traženje«, kad se nikad ništa ne nalazi ili kad je barem sporedno ono što se nalazi? U svakom pravom i ozbiljnom naziranju na svijet prvenstvo pripada sadržaju, dok je način njegovog promatranja samo podređena ili sekundarna, iako ne sporedna stvar, uvjetovana našom spoznajnom konstitucijom i zakonima našeg mišljenja.

Wyneken neopravdano prigovara, da mnogi krivo zahtijevaju uzrok i svrhu ne samo za pojedine stvari u svijetu, nego i za svijet kao cjelinu. Kod tog prigovora naime polazi od pretpostavke, da je svijet kao cjelina zapravo neko zadnje cijelo, prema tome nešto što je sasvim zaokruženo i zatvoreno — potpuno. No upravo to je u pitanju!

Poznat je logički ili teoretski stav onih, koji u principu doduše priznaju da mora postojati neko nužno biće, ali koji krivo misle da to nije nadsvjetsko ili vansvjetsko biće, nego

baš svemir kao cjelina. Po tom je shvaćanju svijet kontingentan u pojedinim svojim dijelovima, ali je kao cjelina nužne naravi. U takvom bi sistemu još bilo mjesta za naturalistički panteizam s vjerom u takozvanu vječnu materiju. — Da se ograničimo na onaj »minimum«, koji je potreban da oborimo taj nazor, spominjemo samo slijedeće:

U pretpostavci, da je svijet kontigentan ili nenuždan u pojedinim svojim dijelovima, a nuždan kao cjelina, treba priznati, da bi u toj cjelini ili unutar te cjeline bilo ili barem moglo biti takozvanih akcidentalnih promjena. No već to je dovoljan znak neke nedostatnosti i prolaznosti, a utoliko neke nenužnosti. Ali biće, koje je po svojoj naravi nužno, naprosto jest što jest, isključuje svaku, pa i najmanju promjenu, zapravo svaku promjenljivost. Ako je opravdano tvrditi o svijetu, da se on i kao cjelina barem akcidentalno mijenja, onda je tim ujedno posvjedočena neka njegova nedostatnost i nenužnost. A to nam onda ne samo daje pravo, nego nam čak nalaže da i obzirom na svijet kao cjelinu pitamo za njegov uzrok i za njegovu svrhu.

Mit i znanost.

Budući da Wyneken svojim novim djelom želi služiti »mitskom mišljenju«, potrebno je da pobliže upoznamo njegov pojam mita.

Mit nastoji s bilo koje strane promatrati i doseći značaj svijeta, a govori jezikom povijesti i simbola. No pravi mit zato ipak nije samo alegorija, nije samo slikovito prikazivanje apstraktnih pojmova. On ide uvijek za karakteriziranjem svijeta i stvarnosti, pa im utoliko daje neki smisao ili tumači njihov smisao. U vlastitoj sferi »mitskog« nema niti može biti protivurječja. Protivurječje nastaje tek onda, kad simbole mita prenosimo u sferu logike i znanosti, jer onda nastaju dogme i zakoni, koji po svojoj logičkoj formi ili mogu biti jedni pored drugih ili se međusobno isključuju. Mit uvijek odgovara na pitanje o nutarnjoj konstituciji svijeta, a njegov odgovor uvijek počinje riječima »t a k o, k a o d a . . .« Kad mit kaže da je osobni Bog stvorio svijet, onda to u pojmovnom obliku ne znači da ga je uistinu osobni Bog stvorio, već jedino znači da svijet t a k o izgleda, k a o d a je djelo nekog osobnog bića.

»So hat der Mythos etwas Schillerndes, Fliessendes; er ist immer nur ein Versuch, ein schneller Zugriff, eine blitzhafte Beleuchtung; er verträgt keine begriffliche Verfestigung, kein beim Wort genommen werden. Zu Begriff und Lehre erstarrt, verliert er sein Leben, und sein Sinn verkehrt sich zum Unsinn« (str. 74). — »Mythos und Wissenschaft liegen auf verschiedenen Ebenen, sie begegnen einander nicht und können einander weder stören noch aufheben. Der Mythos kann überhaupt nicht widerlegt werden, sowenig wie ein Kunstwerk, er kann nur etwa durch ein anderes mythisches Denken zurückgedrängt werden...« (str. 275—276). — »... wir wissen schon, und haben es oft gezeigt, wie es gerade im Wesen des mythischen Denkens liegt, nicht auf Ja und Nein, auf den Satz vom ausgeschlossenen Dritten, gestellt zu sein. Die Welt hat unendlich viele Seiten, darum ist die Wahrheit unendlich. Ein Mythos, der ja nur eine von ihm erschaute Seite der Welt, einen Wesenszug von ihr wiedergibt, steht nicht mit einem anderen Mythos im Widerstreit, wird nicht von ihm widerlegt« (str. 340).

Kad se sjetimo, da Wynekenovo »naziranje na svijet« treba shvatiti kao teoretski problem, nameće nam se pitanje: Kakvu vrijednost ima mit, kad ga dovodimo u vezu i u odnos prema istini i kad ga mjerimo istinom? Na to pitanje dobivamo načelan odgovor u smislu sponajnoteoretskog subjektivizma i relativizma: »Eine wahre Weltanschauung im Sinn einer richtigen Weltanschauung ist unmöglich« (str. 392); ili još radikalnije: »Die Wahrheit ist kein Was, sondern ein Wie« (str. 399).

Uzročnost i sudbina.

Wyneken među ostalim tvrdi, da je postanak svijesti samo prirodan nastavak ili prirodna posljedica u razvitku živih bića i da je duševni život kod životinja organ za »korisnost«, a kod čovjeka organ za »istinu« (str. 80); da je postanak čovjeka unutar prirode neki kuriozum i da je čovjek zasad najsavršenija životinja, koja svojim duhom stvara neki »protivusvijet« (str. 96) ili da je čovjek skokom napustio carstvo životinja (str. 121) i sl. No obratno tvrdi i to, da je na pr. jezik ili govor nešto, što se ne može izvoditi iz životinjske naravi, ma da eventualno dobivamo utisak da se životinjska narav u svom

razvitku postepeno pripremala za ovo »novo« (str. 86); nadalje da se duševno nikako ne može izvoditi iz tjelesnog (str. 97) i dr.

Sve bismo to mogli pustiti po strani, kad bi Wyneken ostao dosljedan te uvijek govorio jezikom mita (poredi str. 81, 32, 89). No budući da na pitanje, da li je život samo slučajno nastao kao igra prirode, daje potpuno agnosticističan odgovor (»einen Beweis dafür gibt es so wenig wie einen dagegen« str. 97, poredi i str. 126), zato treba barem ukratko potsjetiti na to, da je prijelaz anorganskog svijeta u organski (materije u život) i prijelaz senzitivne (životinjske) duše u duhovnu (ljudsku) dušu, i to čistim razvitkom i bez ikakvog upliva nekog višeg uzroka, prirodoznanstveno nedokazana stvar, a metafizički čak nemoguća pretpostavka. Inače bi učinak mogao biti veći i savršeniji od svog uzroka, a to je protiv svake logike i metafizike. Tu poteškoću osjeća i sam Wyneken, kad veli: »Es ist natürlich richtig, zu sagen: wie könnte die anorganische Natur zum Leben vordringen, wenn est nicht latent in ihr steckte, oder, wie wir sagten, wenn sie nicht noch mehr und anderes wäre als blosse anorganische Natur. Das ist die Vorbedingung, aber es ist nicht . . . der Grund und Sinn jenes Vordringens« (str. 296). Ipak krivo misli da mitsko mišljenje daje pravo na slijedeće rješenje: u prirodi se nalaze oprečne tendencije, a njihovim sukobljavanjem nastaju nove, više tvorbe. Sigurno je, da u prirodi ima oprečnih sila i tendencija, a da njihovo sukobljavanje izaziva različne procese i učinke. Ali to još nije nikakav odgovor na pitanje, koje je gore postavljeno. Možemo slobodno reći: bez upliva nekog višeg, takozvanog analognog uzroka nema i ne može biti prijelaza od ne-života na život, od životinje na čovjeka. Upravo je nerazumljivo, kako se može danas — poslije svih onih borba između materijalističke i dualističke ili spiritualističke filozofije, poslije kojih je dualizam na ruševinama materijalizma slavio »uskrsnuće metafizike« — velim, kako se može danas u knjizi s naučnim pretenzijama nalaziti slijedeći tekst:

»Das, was wir jetzt das geistige Erlebnis genannt haben, ist, soviel wir wissen, wirklich dem Menschen vorbehalten; aber wiederum hindert uns auch nichts, die Tierwelt als einen Aufstieg zum Licht immer klarerer Bewusstheit und also der Menschwerdung entgegen anzusehen. (Was ergreift uns bei der Beobachtung unseres Freundes aus der Tierwelt, des Hun-

des, so tief? ist est nicht das Ringen seiner Seele um Menschenähnlichkeit, Menschentum?...) — Wenn das Christentum ausschliesslich dem Menschen die «unsterbliche Seele» zuschreibt, stösst uns das ab, und wir fühlen die Unnatürlichkeit dieser Lehre um so mehr, als, naturgeschichtlich gesehen, der Übergang vom Tier sich allmählich vollzogen hat und nicht festzustellen ist, wo (ja, beinahe: ob) die Gattung Mensch begonnen hat. Wann und wo unter den Urmenschen sollte sich der metaphysische Staatsstreich einer Seelenverleihung oder Unsterblichkeitsverleihung abgespielt haben?... (str. 317).

Prirodne nauke dosad nikako nisu dokazale prijelaz od životinje na čovjeka. Neka se na to ne zaboravi. I Wyneken bi više govorio u duhu samih prirodnih nauka, kad bi se ozbiljno i dosljedno držao onog, što na drugom mjestu kaže, kad za kulturu tvrdi, da je ona uopće moguća jedino pod uvjetom, da čovjek nije samo dio prirode i član životinjskog svijeta, nego da on znači novi princip i novi početak u svijetu (str. 360). Samo što Wyneken i ovdje odmah traži čisto imanentističko-evolucionističko tumačenje, tako da bi svijet od početka morao imati u sebi »dispoziciju« za takav razvitak. Međutim upravo tu se vraća pitanje: Može li svijet imati tu dispoziciju naprosto od sebe? Može li svijet od sebe kao u klici sadržati duh, svrhu svog razvitka? — Zar ne bi onda takav razvitak značio barem akcidentalnu promjenu svijeta kao cjeline? Osim toga, zar ne bi u tom slučaju trebalo tražiti neki daljni, viši uzrok, baš uzrok svijeta kao cjeline? Ukratko: vraća se ona problematika, o kojoj je već bilo govora, a koja svoje jedino rješenje nalazi u egzistenciji jednog vansvjetskog nužnog bića, koje zovemo »Bog«.

Čini se da je i Wyneken svijestan te poteškoće, jer već u pogledu imanentnog intramundanog razvitka drži, da duševno nije proizvedeno od tjelesnoga po zakonu uzročnosti (str. 98), nego da među njima vlada drugi odnos. Štoviše, trebalo bi uopće u svakom procesu zbivanja i razvitka razlikovati dvostruku nužnost: prije svega uzročnost, a zatim još nešto drugo, nešto što je prije svake uzročnosti i što bismo mogli nazvati strukturom svijeta (također: predatost ili prakonstelacija svijeta). Ova druga nužnost zapravo obuhvaća troje: pračinjenicu, da je svijet baš takav, a ne drukčiji (naime bit svijeta); zatim činjenicu, da nam se svijet prikazuje kao zbivanje,

za koje ne znamo, što ga pokreće i odakle ga se pokreće; konačno činjenicu, da nam se svijet prikazuje kao mnoštvo pojava. Mnoge pojave možemo doduše uzročno protumačiti, ali zato ipak još ne znamo, zašto uopće postoji onaj proces i njegov nosilac, zašto ima uzroka i učinaka. Ova se preduzročna i vanuzročna komponenta našeg života zove s u d b i n a. Ona obuhvaća sve ono, što se u našem životu ne može kauzalno i racionalno tumačiti, a shvaća se obično kao određenje. To je zapravo sama datost našeg bića, naša vlastita duševna datost, koja se nalazi ispred svake uzročnosti, a na koju nailaze i nadovezuju uzroci kad počinju djelovati: naš z n a č a j. Početak našeg značaja istovjetan je s »početkom« samog svijeta. Ukoliko naši čini ovise o tako shvaćenom značaju, ne možemo ih uzročno tumačiti: oni ne ovise ni o kakvim uzrocima u zbivanju svijeta. Pozitivnim izrazom kažemo, da su ti čini »s l o b o d n i« (to jest: nisu prouzročeni). No sloboda volje nikako ne može imati smisao »bezuzročnih novih uzroka«, naime takvih uzroka, koji bi samo presjekli uzročni tok u prirodi te sami otvorili novi uzročni proces. Niti se može reći, da duševni procesi tako nužno slijede iz duševnih činilaca kao što tjelesni procesi slijede iz tjelesnih uzroka, jer se duševni procesi naprosto ne mogu uspoređivati s tjelesnima. I upravo zato, jer su drukčiji, to jest sasvim druge naravi, nastaje u nama svijest, da oni ne spadaju u uzročni lanac ili da nisu članovi uzročnog niza — i t o j e o n o š t o n a z i v a m o n j i h o v o m »s l o b o d o m«. Svaki je duševni proces slobodan, a to znači da nije uzročno uvjetovan. I baš ukoliko ga se svodi na preduzročni činilac, na značaj ili sudbinu, utoliko nije rezultat bezličnih mehaničkih uzroka, nego je u punom smislu riječi l i č n o djelo onog, kojem pripada: djelo njegovog značaja i njegove sudbine, koji zapravo znače jedno te isto. Supstancijalna individualna duša je samo primitivna hipoteza (str. 102—120).

U ovom rezoniranju takozvana vanuzročna nužnost ima samo da bude nadomjestak za ono tumačenje, što ga teistička filozofija traži i nalazi u egzistenciji nekog nužnog bića. Tko se ozbiljno trudi oko metafizičkog opravdanja principa uzročnosti, oko opravdanja njegove opće i objektivne vrijednosti, taj neće samo jednostavno uvidjeti mogućnost uzročnog tumačenja, nego će također dobiti neki uvid u pitanje, zašto uopće ima uzroka i učinka. On će osim toga uvidjeti, zašto nužno biće

uopće postoji. Ono postoji, jer ne može ne postojati, jer je egzistencija sastavni dio njegove esencije, jer je njegova bit naprosto istovjetna s egzistencijom. Sve to nikako ne prelazi granice kauzalnog i racionalnog tumačenja, ma da rado priznajemo da bit nužnog bića u mnogom pogledu prelazi granice našeg ograničenog shvaćanja.

Da se pojmovi sudbina, značaj i sloboda uzimaju u istom značenju, ne može nas čuditi, kad znamo da su to zapravo samo konsekvencije iz idealističkih principa. Samo treba zapamtiti, da u tom slučaju nema mogućnosti pravog izgrađivanja značaja niti može biti govora o pravom slobodnom i odgovornom djelovanju čovjeka. Jedino preostaje sudbina kao slijepa nužnost.

Poslije Kanta čuju se u idealističkoj filozofiji neprestano prigovori protiv pojma slobodne uzročnosti, što je naravno ujedno i u prilog materijalističkoj filozofiji. U svojoj takozvanoj trećoj antinomiji pokazao je sam Kant, kako mnogi još i danas misle, da se tobože jednako apodiktički može dokazati i da je svijet nužno ovisan o nekom slobodnom prvom uzroku i da je pojam slobodnog uzroka u sebi protivurječan. Kant je iz tog povukao samo slijedeći zaključak: kad razum apodiktički dokazuje i tezu i antitezu, vidimo da se on nalazi na jednom području, na kojem nije kompetentan — dakle: agnosticizam. Kasniji idealizam u ovom pitanju nije tako dosljedan kao Kant. Rado zastupa mišljenje sadržano u Kantovoj antitezi, da je pojam slobodnog uzroka protivurječan. Međutim, to ne stoji. Pojam slobodnog uzroka ne sastoji se naime u tom, što bi slobodni uzrok djelovao bez određenja i utoliko bez dovoljnog razloga. Protivurječje bilo bi navodno u tom, što bi slobodni uzrok prema pretpostavci stvarno djelovao (prema tome bi i morao imati određenje za to) i što zapravo ne bi uopće mogao djelovati, ukoliko bi naime kao slobodan uzrok morao isključiti svako određenje (prema tome bi bio bez određenja za djelovanje): djelovao bi (prema pretpostavci) i ujedno ne bi djelovao (jer bi bio bez određenja). Odgovaramo: djelovao bi, a određenje svog djelovanja imao bi u sebi, iako ne uvijek potpuno od sebe. Slobodnu uzročnost imamo naime onda, kad neki čin nije naprosto i sasvim određen po izvanjskim činiocima, nego kad proizlazi iz uzroka, koji djeluje — bilo djelomično bilo potpuno — po određenju, što ga već ima u sebi.

Ipak je slobodna uzročnost »tajanstvena«, i to zato što u opreci prema prirodnom kauzalitetu nije jednoznačno određena. No baš u tom se i sastoji njena naročita odlika i vrijednost. Jer time utemeljuje naročiti sloj stvarnosti, za koji bi smo prije mogli reći da je naduzročne nego preduzročne naravi: naduzročne naravi utoliko, što prelazi granice uzročnosti u običnom smislu riječi, takozvanu prirodnu ili jednoznačnu uzročnost.

Tvrdnja, da je supstancijalnost — a možemo slobodno dodati: i besmrtnost — individualne duše samo primitivna hipoteza, nije osnovana na duševnim činjenicama ili na iskustvu, nego je obični postulat idealističkog principa o apsolutnom duhu. Empirička psihologija traži drugo!

Religija i mit.

Ovdje je riječ o religiji, kako je shvaća Wyneken (naročito str. 177—188).

Religija je naročita tvorba u duhovnom životu čovječanstva. Ne možemo je doduše točnije definirati, jer je vrlo kompleksne naravi, ali ipak znamo da joj u duhovnom životu naroda uvijek pripada isto mjesto, i to usprkos različnim oblicima, u kojima se pojavljuje, kao i usprkos svim primjesama, prema kojima se ona više ili manje udaljuje od svoje prave biti. Već sama riječ »religija« dosta određeno označuje tu duhovnu tvorbu kao objektivnu i svima poznatu pojavu. Ovdje se zasad ne radi o subjektivnom stavu ili doživljavanju pojedinaca. Ako želimo bez predrasuda upoznati bit religije, moramo se služiti induktivnom metodom, i to zato što je religija kompleksne naravi. Tko se naprosto poziva na neku definiciju te deduktivnim putem nastoji otkriti njen pravi sadržaj, taj je uvijek u pogibelji da se izgubi u subjektivnim nazorima ili da ih barem precijeni.

U povijesti čovječanstva djelovale su kao realnosti među ostalim i takozvane okultne sile, kako god tumačili njihovu realnost. To treba danas načelno priznati. Radi se o stvarima i procesima nekog »drugog svijeta«, nekog drugog sloja stvarnosti. Tko ih doživljuje, taj ima svijest neke nove mogućnosti doživljavanja, koja je kao sredina između sna i budnog stanja, a koju prati neko naročito čuvstvo. Čovjek osjeća strah kao da sva stvarnost i cijeli svijet visi na »tankoj niti« i kao da će i

čovjek sama sebe izgubiti. Samo je neka malenkost potrebna i otvara nam se novi svijet, svijet kojem zapravo ne pripadamo i koji nam nije domovina, nego pred kojim nas je — strah.

Kad znamo, kakav je utisak morala činiti s m r t na primitivnog čovjeka — smrt, kojom je čovjek izgubio dah i gibanje — onda je razumljivo, da je on stvorio pojam »duše« ili »duha« kao nekog nevidljivog zračnog tijela, koje kao da prožima ovo vidljivo tijelo, kao da upravlja ovim vidljivim tijelom i kao da ga giblje. Smrt je onda značila onaj trenutak, kad »duša« ostavi tijelo.

S ovom predodžbom o duši ili o duhu kao nosiocu života povezao je primitivni čovjek drugi niz doživljaja, naime svoje s n o v e, u kojima su mu se mrtvi ljudi opet pokazivali kao živi. Možda je primitivni čovjek uopće samo zbog svojih snova počeo razmišljati o smrti. Svakako mu je san bio kao doživljaj iz drugog svijeta, doživljaj, kojim je vidio »drugo lice« realnosti, ono lice, što ga u budnom stanju ne vidimo. U najboljem slučaju vidimo njegovu sjenu!

Kako god mislili o tim prvim predodžbama i pojavama, bilo da se odmah od početka radilo o prikazanju »duhova«, bilo da je to prikazanje tek neko kasnije tumačenje izvjesnih pojava, svakako je tu nastao jedinstven kompleks predočaba. Taj se kompleks vrlo rano razvio u pravu »religiju«, i to tim što je dodan takozvani bogoštovni momenat. — Prvi je dakle izvor religije ovaj: vjera u prekogrobni život »duše«, izazvana primitivnom spekulacijom o smrti u vezi s doživljavanjem snova i utvara.

No čini se, da je religija još više djelo ljudske ž e l j e. Čovjek se boji smrti. Kao svaka životinja, tako i čovjek ima »Todesangst«: to je strah, koji im je usađen slično kao spolni nagon kao sredstvo za održanje individuuma i roda. Čovjek je taj strah pretvorio u »Todesfurcht«: jer si može predočiti smrt, stvorio je neobični pojam »ja umirem«, pa čak pojam »ja ću biti mrtav«, a da nije povukao konsekvenciju »ja sam bio mrtav«, to jest a da nije vidio da je ono »ja ću biti mrtav« samo besmisleno povezivanje riječi. Iz neizbježivosti smrti nastala je želja čovjekova, da ne umre. Kako god tumačili tu želju, ona je svakako opća pojava i svagdje djeluje.

Na želji osniva se f a n t a z i j a, koja zna krivotvoriti stvarnost. Katkad ipak može nastupati i kao »zakonit izvor

spoznaje«, na pr. kad se javno kaže, da se ne možemo i ne smijemo odreći stanovitih religioznih predočaba ili nauka, jer da ih trebamo kao oslonac ćudoređa ili kao utjehu u patnjama. Na taj se način naročito na primitivnim stupnjevima stvara novi sloj bitka. Najbolje ćemo ga karakterizirati s izrazom »magija«. S magijom treba dovesti u vezu i ona iskustva, što ih danas zovemo sugestijom ili autosugestijom, a još više okultne doživljaje i teoriju o nevidljivom »duhu«.

Nesposobnost razlikovanja između stvarnosti i fantazije naših želja značajna je crta djetinjstva, i to djetinjstva bilo čovječanstva bilo pojedinca. Kad je nalazimo kod odraslih, zovemo je infantilizmom. Bit je svakog infantilizma želja čovjeka, da ostane dijete. Kod odraslog, koji je postao samostalan i koga više ne zaštićuju otac i majka kao u djetinjstvu, želja stvara neki nadomjestak: to je nevidljivi nebeski otac i fiktivni odnos prema njemu, katkad i nebeska majka. Želja za život poslije smrti i čežnja za vječnim ocem, to su u religioznom pogledu glavni oblici stvaralačke želje. U vezi s drugim momentima vječni otac postaje »duhom«, kao što se i za pravog oca mislilo da kao »duh« dalje živi, a možda je već pravi otac bio prvi, kojem su se ljudi obraćali u molitvi i koga su poštivali.

Tim smo došli do novog momenta, koji je i inače vrlo važan u kulturnom stvaranju čovjeka. To je nagon igre, također neki pranagon čovjeka. Kako bismo drukčije nazvali ono što čine odrasli, kad izmišljaju nekog oca na nebu, kad čak traže neki odnos prema njemu te žive kao da je ta fikcija prava stvarnost? U principu je to isto kao kad se djeca igraju, kad se sama nazivaju ocem ili majkom ili djecom te ostaju neko vrijeme u toj fikciji. Kako god shvatili podrijetlo i bit tog nagona, svakako je i on sastavni dio one kompleksne tvorbe, koju zovemo religijom.

Religija ipak nije ostala u sferi igre, već je spala na stvarnost. Ona nije ostala onaj po duhu stvoreni »protivusvijet«, nego je i sama postala svijetom. To je grijeh religije! Ona je zastranila i postala običnim sredstvom u brizi za pojedinca i za društvo, to jest postala je »tehnikom«. Po gospodarskom principu dijeljenja rada nastaju i nastupaju specijalisti religije. Često su to ljudi, koji su tjelesno i gospodarski malovrijedni ili čak patološki disponirani. Oni se razumiju u okultne praktike, mogu kod sebe ili kod drugih iza-

zvati abnormalna duševna stanja, ili barem tvrde da raspolažu naročitim duhovnim tajnama. Tako je nastao naročiti stalež: svećenstvo. Njegovo je stručno znanje više nego u drugim zvanjima velika tajna i stoga podesno sredstvo pljačkanja i upravljanja:

»Es bildet sich eine auf dem Gehirnleben des Menschen schmarotzende Kaste heraus, in deren Interesse es liegt, den Wirklichkeitssinn des Menschen zu schwächen, den Menschen auf einer infantilen Stufe festzuhalten und also sein geistiges Leben in bestimmter Weise zu verkrüppeln« (str. 184, o »parazitizmu svećenstva« vidi str. 130).

Tako je religija postala socijalnim činiocem moći. Sama država kao najviša društvena organizacija moći nastoji za sebe osigurati moć religije, i to dijelom zato da bi na taj način povećala svoju vlastitu moć, a dijelom zato da bi imala kontrolu nad moći religije. Ovo uvlačenje religije u socijalni život znači za religiju dvostruku metamorfozu: u prvom redu njeno pravno organiziranje u organizaciju moći (crkva!), a zatim spajanje religije sa ćudoređem.

Ćudoređe nastaje, kad društvo ne može provesti svoje zakone te apelira na članove, da i bez kontrole i izvanjske sile udovolje propisima. U toj stvari može biti vrlo podesan motiv pozivanje na nevidljive »duhove«, za koje se drži da se mogu osvetiti i onda, kad izvršni organi društva zataje. Uzmimo kao shematski primjer državne i društvene prilike primitivnih ljudi. Recimo da se dogodio zločin u nekom plemenu ili u nekoj općini. Društvenim organima nije uspjelo otkriti zločinca. Zato se obrate na čarobnjaka. Ovaj počinje svoje obrede, koji zapravo treba da vode do sveznanja. I zločinac zna, da ga sad gone »duhovi«. Tu je početak njegovog straha pred groznim moćima, koje mu se hoće osvetiti: to je nemirna ili zla savjest. Savjest nastaje tim što se religija umješa u društveni moral. Najvažnija usluga, koju religija čini društvu, jest u tom što društvene dužnosti pretvara u božanske zapovijedi.

To je jedna mogućnost, da se religija gubi u moralu i u politici. Međutim postoji još jedna druga mogućnost, po kojoj religija nevidljivo i podzemno nastavlja svoj put te mijenja svoj oblik, da onda očišćena postane izvorom novog duhovnog života. To je slučaj, kad religija prelazi u mit.

Nije lako uvidjeti, na koji se način mit sjedinio s religijom, ma da svagdje nailazimo na činjenicu tog sjedinjenja. Možda smijemo razlikovati dva načina: posredni i neposredni način.

Kako posredno? »Oduhovljenjem« prirode. Kad je čovjek jednom vjerovao u duhove i u nevidljivi svijet, dobila je ta vjera i neku samostalnost. Kao što je dah bio »duh«, tako je i vjetar skoro bio smatran »duhom«. Štoviše, vjetar je upravo i jamčio za to, da ima nevidljivih i snažnih sila, a u vezi s njim djelovala je grmljavina i munja. Na taj način bila je uspostavljena veza između »duhova« i prirode: od onda se prirodnim silama pripisuju »duše«, a u takozvanom politeizmu vidimo zadnji rezultat tog procesa. »Oduhovljenje« prirode vodi do neke »opće religije«. Prirodne sile naime ne poznaju ograničenje na individualne interese. J e d n o nebo obuhvaća sve što postoji. J e d n a zemlja proizvodi sav život. Postepeno ljudi zamišljaju i svijet na isti način, pa mu pripišu »dušu«. T u s e s a d s a s t a j u r e l i g i j a i m i t. Kao što je rečeno, pitanje o nutarnjoj biti, o duši, o smislu svijeta nalazi svoj odgovor u mitu. I tako religija sad konačno prelazi u mitsku misao. Može se reći, da je mit njen vrhunac, njen najdragocjeniji sadržaj. Tek mit pruža ono, što se često krivo pripisuje religiji uopće: tek u mitu čovjek prelazi granice svog vlastitog bitka i života kao i granice ovog pojavnog i prolaznog svijeta, da onda traži svijet vječnih i bezuvjetnih vrednota. Tek mit preobrazuje i posvećuje religiju, koja je bez njega ili prije sjedinjenja s njim bila »sasvim tehnička stvar«. Mit nalazi svoj izraz ne samo u riječima i literarnim proizvodima, nego također u »svećeničkoj tehnici«, na pr. u tehnici ili vještini saobraćaja s bogovima. I opet valja reći, da ta tehnika tek mitom postaje kultom u višem smislu. »Misa katoličke crkve je skroz na skroz primjenjeni ili praktični mit, otud duboki i skoro zagonetni utisak, što ga čini na svaku nepristranu i za svaku veličinu otvorenu ćud« (str. 188). Mit uvijek promatra svijet pod nekim »kao da« - vidom. Zato se lako i prirodno sjedinjuje s onim aspektom religije, po kojem ona naučava živjeti »kao da...« Zato bi skoro trebalo definirati religiju na njenom najvišem stupnju na ovaj način: r e l i g i j a z n a č i ž i v j e t i p o d n e k i m »k a o d a« - a s p e k t o m m i t a.

Na drugom mjestu: religija je »veliki sistem fikcija i simbola« (str. 308).

Smijemo li govoriti o naročitoj religioznoj dispoziciji čovjeka? Po Wynekenu ta dispozicija ne može biti drugo do sposobnost i nagon za jedan život pored realnog života, za život pod nekim velikim »kao da« - vidom, a to je zapravo čovječji nagon igre (str. 189). U obrazlaganju tog nazora nailazimo na misli, koje su nam vrlo dobro poznate iz psihoanalize i iz individualne psihologije. Tako bi na pr. psihički korijen pobožnosti samopredanja, a to bi bila jedina prava pobožnost, trebalo tražiti u spolnom nagonu (str. 193). Bog »nije realnost, kao što su to svijet i njegovi sastavni dijelovi, on je bez sumnje samo predodžba, koja je nastala u ljudskom mišljenju« (str. 191) — »jedna sasvim apriorna i sasvim apstraktna veličina svijeta, bez veze s njim« (str. 192). Bitno je za religiju, »da njena božanstva nisu realnosti«. Što su dakle? »Tvorbe ljudskog mišljenja ili ljudske fantazije, s kojima se postupa, kao da su realnosti« (str. 198). Upravo ovo »kao da« uvjetuje bit religije. Utoliko se i može reći, da realni bogovi nisu bogovi, jer nisu duševne moći; bogovi su samo utoliko bogovi, ukoliko se u njih »vjeruje« (str. 215). Čovjek zna, da su religiozne moći samo imaginarne ili irealne, ali on »vjeruje« u njih, to jest odlučuje, da će s njima postupati kao da su realnosti. To nije isto kao kad kažemo: čovjek vjeruje da su religiozne moći realnosti (str. 199).

Bit prave »vjere« sastoji se u odluci, da tako udesimo svoj život i svoje mišljenje, kao da su nam kao stvarni zajamčeni određena struktura svijeta i izvjesni red stvari i stanoviti smisao života. Takve misli-vodilje zovemo idejama. Zato vjera znači isto što i idealizam, to jest uređenje života po idejama. Prema tome prava religiozna vjera u »vječni život« ne znači, da čovjek uistinu misli, da će »duša« poslije smrti zbiljski nastaviti svoj život, nego znači, da se čovjek u svom životu orijentira po »vječnom«, to jest nadvremenskom značenju života. Tim naravno ne kaže, da život stvarno ima takvo značenje, nego jedino želi živjeti kao da je takvo značenje sigurno, a razlog za tu svoju odluku nalazi u tom, što život inače nema niti vrijednosti niti smisla. No svagdašnji iskustveni ili naravni život ide svojim tokom. Religija nastoji da ga sve više uvlači u svoju domenu. Sam religiozni život je kao »život u nekoj fikciji«.

život, u koji se čovjek prenosi za nekoliko sati, ali iz kojeg opet mora ispasti i zapasti u svagdašnjost. »Takav fingirani sistem zovemo igrom« (str. 200 i 201).

Za pravog religioznog čovjeka Bog nije apstraktan pojam s određenim sadržajem, to jest proizvod ljudskog čuvstva i ljudske misli, nego konkretno biće, zapravo ime za jedno biće, koje objektivno postoji. Za njega Bog znači »stvoritelj svijeta«. Ispitujmo sad ovaj sud: Bog je stvorio svijet. Je li to analitički ili sintetički sud (u smislu Kantove terminologije)? Kod analitičkog suda je predikat već sadržan u samom subjektu, tako da se zapravo radi o tautologiji. U našem bi se slučaju reklo: stvoritelj svijeta je stvoritelj svijeta — ili ljepše: stvoritelja svijeta nazivamo Bogom. Kod sintetičkog suda predikat se u strogom smislu riječi pririče odnosno dodaje subjektu. U našem je slučaju onda opravdano pitanje: Odakle uopće znam za Boga, to jest za subjekt? Osim toga: Što znam o njemu, to jest kako znam, da je svijet »stvoren«, tako da smijem Bogu priricati svojstvo stvoritelja? — Wyneken se usuđuje mirno konstatirati, kako sam kaže, da nas narav svijeta ne sili na zaključak, da svijet mora biti stvoren, to će reći da izvan njega postoji neki uzrok njegove egzistencije. Prema tome nema razloga za to, da Bogu priričemo svojstvo stvoritelja. Kako je rečeno, ako je sud »Bog je stvorio svijet« sintetički sud, onda je logički potrebno, da već prije tog suda znamo za bit subjekta; slično kao kad iz opažanja ili iskustva znamo što je lav, pa mu kao poznatom predmetu ili subjektu priričemo različne predikate. No »Bog« je prije svega samo jedna »ne jednoznačna riječ«, i to riječ za nepoznat sadržaj. Stoga treba prvo točno reći, što znači riječ »Bog«, to jest treba točno odrediti sadržaj »Bog«, a zatim treba navesti razloge, zbog kojih se misli, da je taj sadržaj uistinu ostvaren ili egzistentan. — I tu se po Wynekenu može načelno reći, da riječ »Bog« dobiva svoj sadržaj tek iz suvislosti nekog mita. Zbog toga umoljava one rijetke ljude, koji misle da osjećaju »tajanstveni, demonski i takoreći osobni karakter svijeta« i koji bi htjeli imati jednu riječ za svoje čuvstvo o »nedokučivom podrijetlu svijeta i jastva«, neka se zasad uopće odreknu višeznačne riječi »Bog« (str. 257—269).

* * *

Vidimo, da je Wyneken prekinuo problematiku oko egzistencije Božje upravo tamo, gdje ona ulazi u odlučnu fazu. Nama je svejedno, hoće li se reći da je Bog apstraktan pojam ili konkretno biće. On je naime i jedno i drugo, a ispravnost smisla u određenom sudu ovisi uvijek o tom, što i kako se nešto o Bogu izriče. Bog sigurno nije samo apstraktan pojam. Ali naš je način spoznavanja takav, da Boga prije svega shvaćamo apstraktnim pojmom, samo što odmah i niječemo Božju »apstraktnost« ili čistu mogućnost odnosno indiferenciju prema konkretnoj egzistenciji. Naša spoznaja vodi do uvida, da je pojam Boga takve naravi, da ga egzistencija direktno i konstituira, to jest da je Božja bit istovetna s egzistencijom. Zato Bog nikad nije samo moguć, nego je baš tim što je moguć ujedno i egzistentan.

Stoji li Wynekenova tvrdnja, da moramo već znati za Božju bit, kad za Boga kažemo da je stvorio svijet? — Nešto naravno moramo o Bogu znati, barem nekritički. To uostalom nije nikakva naročita poteškoća, koju bismo smjeli iznijeti i iskoristiti protiv problema Boga. U svim filozofskim pitanjima, koja želimo kritički opravdati, moramo prije samog tog opravdanja barem otprilike znati, što znače njihova imena ili one riječi, kojima ih označujemo. Njihovo ispravno značenje ne pretpostavljamo, nego do njega dolazimo kritičkim opravdanjem; ono je dakle ujedno rezultat kritičkog opravdanja. Tko se na pr. bavi problemom istine ili slobode, mora već na početku imati neki približni ili neodređeni pojam istine i slobode; njihovo pravo značenje slijedit će tek kao rezultat iz kritičnog opravdanja istine i slobode, to jest njihovo pravo značenje određuje se baš samim tim opravdanjem.

Protiv Wynekenove konstatacije, da narav svijeta ne traži uzrok egzistencije svijeta izvan svijeta, ističemo, da je ta konstatacija do temelja kriva. Stoga nije ni smjela tako »mirno« uslijediti. Svijet nam se uopće prikazuje samo u svojoj prolaznosti. On nas direktno poziva, da tražimo uzrok njegovog gibanja i egzistiranja u egzistenciji nekog vansvjetskog i nadsvjetskog bića, kako to pokazuje tradicionalna filozofija u različnim varijacijama i pod različitim aspektima, kad dokazuje egzistenciju Boga na temelju principa uzročnosti.

Ne možemo u cijelosti prihvatiti Wynekenovo mišljenje, da pri određivanju smisla ili biti religije moramo postupati induk-

tivno, a ne deduktivno. Sigurno je krivo, ako tko naprosto polazi od neke definicije religije te nastoji deduktivnim putem osvijetliti pojedine momente religije. To bi bilo dosta svojevoljno konstruiranje, a u svojoj zadnjoj konsekvenciji zapravo religiozni subjektivizam i relativizam. Ali je također krivo, ako se tko isključivo poziva na religiozno iskustvo u obliku historijskih i psiholoških činjenica te kao religiozno priznaje samo ono, što je svim tim podacima zajedničko. U povijesti čovječanstva ima toliko činjenica, koje se nazivaju religioznima, a za koje se s pravom može pitati, da li je umjesno i opravdano nazvati ih religioznima. Nije dosta pozivati se na činjenicu, da su ih mnogi pojedinci ili cijeli narodi dugo i iskreno smatrali religioznima. Potreban je jedan drugi kriterij, po kojem ćemo sve prijeporne historijske i psihološke činjenice smjeti fiksirati kao religiozne ili pseudoreligiozne. Takav će kriterij obzirom na same te činjenice biti apriorne naravi. Njegova se apriornost zato ne sastoji u tom, što bi on naprosto bio subjektivan, to jest prije svakog iskustva i neovisan o svakom iskustvu. Teistička filozofija religije nalazi taj kriterij u dokazanoj egzistenciji osobnog Boga, prema kojem čovjek mora stupiti u konkretni osobni odnos. Dokazivanje egzistencije osobnog Boga nije apriorno, već aposteriorno. Spomenuta aposteriorno stečena istina može sad služiti kao mjerilo ili kriterij za to, da različne historijske i psihološke činjenice, za koje se tvrdi da su religiozne, fiksiramo kao religiozne ili pseudoreligiozne. Taj je kriterij, kako smo već istaknuli, obzirom na same te činjenice apriorne naravi. Ipak se pri određivanju sadržaja religije ne postupa tako, da se naprosto iz dokazane egzistencije osobnog Boga deduciraju ili izvode svi pojedini momenti religije. Naprotiv: prvo se ispituju i utvrđuju historijske i psihološke činjenice, i to sve one za koje se tvrdi da su »religiozne«, zatim se na njih primjenjuje naprijed navedeni, aposteriorno stečeni metafizički kriterij — i tek njihova sinteza vodi do pravog sadržaja religije. Zato pitanje nije u tom, da li treba postupati induktivno ili deduktivno, nego je potrebno postupati i induktivno i deduktivno, sve u svoje vrijeme.

To vrijedi, kad je čovjek isključivo prepušten svojoj naravnoj spoznaji i u pretpostavci, da se Bog nije pozitivno objavio. U slučaju, da postoji pozitivna Božja objava, prema kojoj

i religija kao nadnaravni odnos čovjeka prema Bogu dobiva naročiti smisao, ali ipak tako da naprijed spomenuti metodički postupak ne gubi svoje opravdanje, već samo traži naročitu modifikaciju i nadopunu — u tom slučaju i danas zastupam ono, što sam iznio u svom članku »Das gottgewollte und gottgeborgene Lebensganze« (Stimmen der Zeit 136, 1939, str. 203—213).

U literaturi se već do dosade diskutiralo o smrti, o snu kao i o takozvanim okultnim silama kao eventualnom praizvoru religije. Spominjem samo to, da je danas dokazana činjenica, da je primitivni čovjek ne samo mogao uzročno misliti, nego da je i stvarno tako mislio. Zato barem istim, ako ne većim pravom smijemo tražiti podrijetlo religije u uzročnom mišljenju, a ne u primitivnoj (a to kod Wynekena očito znači: u krivoj) spekulaciji u vezi s doživljavanjem snova. Pozivati se na »primitivnog čovjeka«, to je jeftina argumentacija, koja u većini slučajeva nema nikakve dokazne vrijednosti, naročito kad nije zasnovana na etnološki utvrđenim činjenicama. Mnogi sami projiciraju u »primitivnog čovjeka« sve ono, što im je potrebno da dođu do tumačenja u smislu nerazvijenog mišljenja i željenja. Tu često ima neumjesnog pretjeravanja i neopravdanog generaliziranja. — Uzmimo analogan slučaj iz sadašnjice. Kad se na pr. radi o pitanju, kako treba metodički tumačiti neke teže stvari iz vjeronauka, ili o pitanju seksualnog prosvjećivanja djece, odgojitelji se često veoma razilaze u svojim nazorima, i to velikim dijelom samo zato, što različno shvaćaju psihu djeteta. Mnogi shvaćaju psihu djeteta odveć primitivno i naivno. Ukoliko se onda u svojim tumačenjima dosljedno prilagode tom svom shvaćanju dječje psihe, moraju doživjeti ono čemu se ni najmanje nisu nadali: to jest i sami postaju smiješni pred djecom. — Da se Wyneken držao induktivne metode kod proučavanja primitivnog čovjeka, da se strogo držao samih historijskih podataka o psihi primitivnog čovjeka, sigurno ne bi nikad došao do onog rezultata u pogledu podrijetla i smisla religije, do kojeg je došao na osnovu svojih subjektivnih, svojevoljnih konstrukcija. Uostalom, njegovo je mišljenje o tom pitanju u mnogom pogledu samo komplikacija različitih odlomaka iz animističkih i drugih krivih teorija. Da ne zalazimo u pojedinosti, potsjećamo samo na ovo:

Wyneken se ne poziva na naučno utvrđene etnološke podatke, već sam konstruira duševno raspoloženje primitivnih ljudi, i to prema svojim vlastitim predrasudama. — Wyneken zanemaruje glavne i prave komponente religije te precjenjuje njene sporedne momente; neke obične primjese prikazuje kao bitne dijelove. — Wynekenova teorija o razvitku religije u mit ne samo da nije ničim dokazana, nego je također u mnogim točkama nejasna i nosi crte samovoljne konstrukcije.

Moramo biti svijesni, da se kod Wynekena kao i kod mnogih drugih novijih pisaca istog tipa radi o *naročitom novom načinu mišljenja*. Tko svojim odgovorima želi pogoditi njihove tvrdnje, taj mora prije svega ići za tim, da dobije neku »zajedničku bazu«. Inače je svako raspravljanje promašeno i suvišno. Mi smo naučeni, i to s pravom, da nauku o naziranju na svijet shvatimo kao stvar logike, to jest kao sistem, koji mora biti shvaćen i proveden po *logičkim* načelima i gdje svaku misao moramo misliti ili barem moramo moći misliti do kraja. Zato je među ostalim uvijek važno znati kako za preduvjete tako i za posljedice pojedine tvrdnje. Katkada se tek na posljedicama prepoznaje mogućnost ili ispravnost, nemogućnost ili neispravnost nekog mišljenja. Prema tome takav logički način promatranja dopušta i traži, da točno mjerimo smisao kako pojedinih riječi tako i cijele tvrdnje, a osim toga da ispitamo njihovu pretpostavku kao i njihove posljedice. — No postoji još i drugi tip mišljenja, koji se pri svem teoretiziranju ravna po *praktično-psihološkim* načelima i obzirima. Njemu nije puno stalo do pojedinih riječi niti do određenih sudova, nego je toliko obuzet i oduševljen životnom dinamikom, da prvenstveno insistira na onim činjenicama i mislima, koje ga psihološki privlače i u kojima još vidi izvorni impuls života. Jasno je, da je takav tip mišljenja zbog svoje jednostranosti u neprestanoj opasnosti, da zastrani i da svrši u pravom relativizmu i pragmatizmu. Zato nas ni najmanje ne iznenađuje, kad čujemo za teorije i nazore, u kojima se usprkos opreznim restrikcijama (»možda«, »čini se«, »nije isključeno« itd.) najedanput govori u apodiktičnom tonu ili barem zanemaruje prvotna problematika. Ekstremna posljedica takvog načina mišljenja je takozvano *mitsko mišljenje*, gdje se čak načelno isključuje mogućnost logičkog protivurječja.

Objasnimo to pobliže na konkretnom primjeru.

Za logički tip mišljenja jedan je od najtežih problema pitanje o postanku života i duha. Po logičko-metafizičkim principima je za njega razlika između ne-živog i živog, između ne-duhovnog i duhovnog, u tolikoj mjeri bitna i dalekosežna, da ih smatra potpuno heterogenim slojevima stvarnosti, od kojih se jedan nikako ne može razvijati u drugi. Svaki je od njih vezan na sasvim različne pretpostavke, svakom od njih pripada skroz na skroz različno djelovanje, a prema tome su i njihove posljedice (zapravo ono, što iz toga nastaje) potpuno različne. Logički tip mišljenja vidi u tim činiocima toliku problematiku, da baš njom odnosno njenim rješenjem utemeljuje naročito naziranje na svijet i na čovjeka. Ako tko u duhu logičko-metafizičkog promatranja krivo misli, da je naprijed spomenuti prijelaz ili razvitak moguć, tako da se zapravo ne bi radilo o heterogenim, nego samo o homogenim, ali prividno različnim slojevima stvarnosti, onda je to naravno još uvijek logički način mišljenja, samo što je njegova logika kriva. No i u ovom se slučaju utemeljuje naročito naziranje na svijet i na čovjeka.

Može se dogoditi, a to je slučaj kod Wynekena, da pitanje o postanku života i duha u svojoj pravoj i oštroj problematici postane sporedno. Čovjek je toliko zauzet samom činjenicom, da stvarno posjeduje život i duh, a osim toga nalazi toliko veselja u tom što ih stvarno posjeduje, da mu je pogled uvijek upravljen prema njihovoj praktičnoj strani, prema njihovoj »korisnosti«. Kad ih želi teoretski shvatiti, ne bira dugo principe, već nastoji provesti jedno tumačenje, koje najviše odgovara njegovom praktičnom smislu. Ako kasnije nalazi drugo tumačenje, koje mu se čini privlačnijim, spreman je bez daljnjeg napustiti svoje prijašnje mišljenje i pri tom ni najmanje ne mijenja svoje načelno pragmatističko stanovište prema životu i duhu. Čas govori tako, kao da uistinu nema i ne može biti razvitka mrtve materije u živo biće, nerazumne životinje u čovjeka, a čas tvrdi, da se taj razvitak sam po sebi razumijeva. No najčešće govori tako, kao da je to pitanje uopće sporedna stvar i kao da ga jedino zanima drugo pitanje, naime da li stvarno posjeduje ta dobra. Svoju zadnju utjehu nalazi onda u mitskom mišljenju, gdje po svom vlastitom uvjerenju, gdje po svom vlastitom uvjerenju bez protivurječja može zastupati i jedno i drugo. I tako nam se mitsko mišljenje pri-

kazuje kao stanovište onog, koji pod plaštem znanstvenosti zastupa najveću znanstvenu neodređenost, upravo znanstvenu nemogućnost. Tu nema ni logike ni metafizike. To je svijet »neograničenih mogućnosti«, gdje riječ »protivurječje« gubi svoje opravdanje i svoj smisao. I u takvom svijetu traži Wyneken izvor života i najdublji smisao religije!

Kršćanstvo i crkva.

Potpunosti radi spominjem još ukratko Wynekenov stav prema kršćanstvu i crkvi.

Kršćanstvo se poziva na nekog osnivača, ali se u svom razvitku pokazalo kao neovisno o tom svom tobožnjem podrijetlu (str. 233). Isus Krist nije nikad živio, naš »jedini izvor za život Isusov je Novi Zavjet« (str. 234; Wyneken očito ne zna za svjedočanstva o Isusu Kristu kod Tacita, Suetona i Josipa Flavija). Kršćanske dogme i kršćanski kult nisu ništa drugo do izraz mitskog tumačenja svijeta (str. 234—257). Drugim riječima: kršćanstvo je anonimni religiozni pokret, sinkretistička tvorba. Kršćanstvo je zapreka za ono, što Wyneken naziva »geistige Selbstkonstituierung unseres europäischen Geistes« (str. 228). Zato je Wynekenova želja obzirom na kršćanstvo slijedeća (str. 230):

»Nichts Grösseres können wir dem Christentum noch wünschen als die Erfüllung jenes von ihm selbst geprägten Gleichnisses, dass das Samenkorn sterben müsse, um Frucht zu bringen. Aus dem Christentum selbst möge sich das Neue entwickeln, dem es sich wird opfern müssen.«

Slično vrijedi o crkvi (str. 251—252):

»Es ist ohne weiteres klar, dass die Urkirche keine Ahnung von dem hatte, was aus ihr nach tausend Jahren werden sollte; und was aus ihr geworden ist, ist nie ihr Ziel gewesen; die Kirche hat sich aus innerer Notwendigkeit, aber nicht nach einem Programm entwickelt.«

Na drugom mjestu (str. 325—326) Wyneken brani »dobri diletantizam«, koji bi imao zadaću, da pretvori znanost u obrazovanje; toj zadaći trebala je služiti i ova knjiga o naziranju na svijet. No tko s pravim naučnim etosom čita tu knjigu, taj će sigurno biti uvjeren, da se tu radi o p r a v o m diletantizmu. Iznose se stvari, koje su u naučnom svijetu već odavno likvidirane. Prijeporne točke ne karakteriziraju se kao takve,

nego se i najprijeporniji momenti prikazuju kao nešto, što je izvan svake diskusije i što se samo po sebi razumijeva. U tom diletantizmu čovjek »autonomno se konstituira u kosmosu« (str. 385), tako da je sam »svoj vlastiti stvoritelj i zakonodavac« (str. 386). I ma da Wyneken želi zastupati »religiju aktiviteta« (str. 368), ipak je vrhunac njegovog rezoniranja pravi nihilizam: »Handeln müssen wir ohne Gesetz, unseren Weg finden ohne Leitfaden, vordringen ohne Sicherheit« (str. 355).

Tko poznaje ranije Wynekenove publikacije, taj neće biti iznenađen ovim njegovim nazorima, po kojima stvarno zauzima sasvim negativan stav prema religiji, kršćanstvu i crkvi. Još prije nazvao je F. Muckle Wynekenove misli »mislima jednog fantasta«, u djelu »Gustav Wyneken, Ein Bild des Kulturverfalls der Zeit« (Lauenburg 1924, str. 11), dok je K. Haase u stručnom pedagoškom leksikonu izričito registrirao njegov »demagoški nastup« (Lexikon der Pädagogik der Gegenwart, 2. Bd., Freiburg i. Br. 1932, stup. 1338). Državna vlast zabranila je Wynekenu praktični pedagoški rad, i to u više navrata, uvijek zbog njegovog odveć liberalnog shvaćanja ćudorednih pitanja. Godine 1921. imao se braniti pred sudom zbog nećudorednih djela u smislu jednog danas vrlo poznatog paragrafa; o tom govori J. Hoffmann u članku »Wyneken und seine Erziehungsziele« (Allgemeine Rundschau 18, 1921, str. 225) i F. Muckle u naprijed navedenom djelu (str. 106 i 117), a da je bio osuđen spominje i K. Haase (stup. 1337). Wynekenov spis »Eros« (Lauenburg 1921) je njegova obrana pred sucima. — Značajno je za Wynekenov duh također to, da u predgovoru svog djela »Wickersdorf« (Lauenburg 1922) mogao pisati ovo: »Diese Darstellung wurde auf Veranlassung des Russischen Wolkskommissariats für Volksaufklärung niedergeschrieben und ins Russische übersetzt« (str. V).

O PSIHOLOŠKOJ METODI U RELIGIOZNOJ NASTAVI.

Dr. Vilim Keilbach.

SUMMARIUM.

Im Anschluss an eine Aussprache mit G. Götzel, S. Irschl und J. Eisenreich wird auf Grund der bisherigen praktischen Erfahrungen über Sinn und Wert der »Münchener Methode« berichtet. Die Formalstufen beschränken sich meist auf den Dreischritt »Einstimmung, Darbietung, Vertiefung«; im übrigen herrscht Freiheit. Vielfach wird das Schema auch ganz verlassen. Doch ist man nach wie vor bemüht, den Grundgedanken der »Münchener Methode«, die Anschaulichkeit, mit allen nur denkbaren Mitteln anzustreben. Das wirkliche Lehrgespräch (im Gegensatz zur Darbietung) soll herbeigeführt werden. Namentlich in den höheren Klassen ist interessantes Material wichtiger, als straffe Methodik. Die Durchführung der straffen Methodik im Sinne der »Münchener Methode« ist übrigens eine Überanforderung an den Lehrer; auch ist die scharfe begriffliche Herausarbeitung und Einübung des Stoffes dabei kaum möglich.

Početkom ovog stoljeća mnogo se raspravljalo o metodi religiozne nastave. Pobjeda je bila na strani onih, koji su zastupali takozvanu psihološku metodu; ona se obično zove »münchenska metoda«, jer je po svojim zastupnicima u Münchenu dobila svoju klasičnu strukturu. Njeno je prikazivanje građe sintetičkog smjera, tako da je pobjedom psihološke metode i sinteza slavila pobjedu nad različnim analitičko-egzegetskim nastojanjima.

Da odmah istaknem, što držim o zagrebačkom katehetskom pokretu u smjeru psihološke metode, mislim da je samostalnost tog pokreta dovoljno opravdana u slijedećim spisima F. Hefflera: Die Entwicklung der psychologischen Methode beim Religionsunterrichte in den kroatischen Ländern (Separatabdruck aus den »Kat. Blättern« 1905), Građa za povijest hrvatske kateheze, sv. I. (Zagreb 1932) i II. (Zagreb 1934, poredi str. 28).

Načela münchenske psihološke metode smijem ovdje kao poznata pretpostaviti. Potsjećam samo ukratko na shemu ove

metode: »Das ganze Schema ist also: Zielangabe, Vorbereitung, Darbietung, Erklärung, Zusammenfassung, Anwendung.« Tako A. Weber, jedan od prvih i najoduševljenijih zastupnika münchenske metode, u svom djelu »Die Münchener katechetische Bewegung« (Kempten und München 1905, str. 134). A najuvaženiji pobornik iste metode, H. Stieglitz, naglašuje u djelu »Ausgeführte Katechesen über die katholische Glaubenslehre[6]« (Kempten und München 1910, str. VII) među ostalim i ovo: »Die erste Hauptstufe ist die Darbietung der neuen Wahrheit. Sie soll in einer einheitlichen Anschauung bestehen. Gerade darin liegt die Eigenart der Münchener Methode.« Sami zastupnici münchenske metode znali su vrlo dobro, da njihova metoda ne znači potpunu novost i da može biti religiozne građe, kod koje se treba držati analitičke metode. Tako na pr. H. Stieglitz (navedeno djelo, str. VII) načelno upozoruje: »Man soll ein Prinzip nicht auspressen wie eine Zitrone.« A poznati pedagog J. Göttler u svom referatu pod naslovom »Abhängigkeit der katechetischen Methode, sondern textanalytisch zu behandeln« (J. Göttler, texte (Sentenzen, Herrenworte, Perikopen), Gebets- und Liedertexte, soweit sie zum Gegenstand eigener Lektionen gemacht werden, sind überhaupt nicht nach der Münchener Methode, sonder textanalytisch zu behandeln« (J. Göttler, Der Münchener Katechetische Kurs 1907, München 1908, str. 325). Ipak se ne može poreći, da je münchenski pokret vodio do stanovite metodske isključivosti. Mislilo se, da je konačno pronađena ona shema, po kojoj treba, ako je samo ikako moguće, prikazati ili predočiti religioznu građu. Sve drugo vrijedilo je samo kao iznimka, eventualno kao prirodno ograničenje. No pravilo je bilo: držati se psihološke metode u duhu i prema načelima münchenskog pokreta.

F. Heffler slično brani pet stupnjeva kod obrađivanja metodičke jedinice — pripravu, raširivanje, združivanje, shvaćanje i primjenjivanje — ali preporuča vjeroučitelju da »upotrebljava na svakom stupnju drugi put i oblik obuke, već prema svrsi dotičnoga stupnja« (Metodika za vjeronauk u nižim pučkim školama, Zagreb 1903, str. 103 i 116). Poslije češće i sam ističe, da se nije radilo o nametanju okova, a i različna izdanja »Kršćanskog nauka« pokazuju priličnu slobodu (trotakt). No u trećem, sasvim prerađenom izdanju svoje knjige

»Metodika religijske nastave i odgoja« (Zagreb 1931) načelno još uvijek zastupa Willmannovu konačnu redakciju, prema kojoj kod obrađivanja vjeronaučne medotičke jedinice ima p e t formalnih stupnjeva: priprava, davanje (ili raširivanje), razvijanje, shvaćanje (pamćenje, pribiranje), primjenjivanje (str. 82—83).

Svoj najveći ugled uživala je münchenska metoda između 1905. i 1908. godine. Mnogim katehetama je to vrijeme još i danas u najboljoj uspomeni, kako sam imao prilike čuti iz usta više njih. Od onda je prošlo mnogo vremena, iza njih stoji iskustvo od oko 30 godina. Svjetski rat, poslijeratno vrijeme s revolucijama u različnom pogledu, te konačno novi rat u Evropi stvarale su i za religioznu nastavu nove situacije, u kojima se imalo pokazati, da li münchenskoj metodi zaista pripada ono značenje, koje su joj pripisali njeni prvi zastupnici. Tko je pratio t e o r e t s k o raspravljanje oko münchenske metode, i to raspravljanje u različitim etapama, taj će po svoj prilici biti uvjeren, da mu je uglavnom već poznato sve ono, što se n a č e l n o može reći za ili protiv sintetičkog postupka münchenske psihološke metode. I moglo bi mu se činiti suvišnim i napornim, da pred njim opet u pojedinostima konfrontiramo razloge za i protiv, pa bilo to i u novom obliku i s novim dodacima. Zato u to ni ne ulazim. No držim, da će svakog vjeroučitelja zanimati da čuje, što se d a n a s misli o münchenskoj metodi. Neka to čuje iz usta takvih osoba, koje prije svega imaju veliku praksu u katehiziranju po načelima münchenske metode, a koje su i po svom sadašnjem položaju bez sumnje nadležne da sude o toj stvari. To su ova gospoda:

Msgr. Gustav G ö t z e l, papinski komornik i pretsjednik Njemačkog katehetskog društva (za čitavu Njemačku!), dugogodišnji vjeroučitelj na osnovnim i šegrtskim školama;

Simon I r s c h l, kanonik i referent za sve školske stvari kod Nadbiskupskog ordinarijata München-Freising, dugogodišnji kateheta na ženskim stručnim školama;

Josip E i s e n r e i c h, već 27 godina aktivan profesor na srednjim školama, preko 18 godina prisustvovao u Münchenu svim konferencijama o religioznoj nastavi na srednjim školama, već 10 godina pretsjednik tih konferencija.

U nekoliko navrata vijećao sam s navedenom gospodom. Već kod prvog vijećanja sporazumjeli smo se u tom, da se rezultat ima objelodaniti u »Bogoslovskoj smotri«.

* * *

U Njemačkoj je sad obzirom na religioznu nastavu slijedeća situacija:

U osnovnim školama imali su prije tjedno 3—4 sata vjeronauka, dok sad imaju samo 2 sata na tjedan, a u osmom razredu samo 1 sat. — U srednjim školama imaju u nižim razredima po 2 sata, a od petog razreda dalje samo po 1 sat. Tako u Bavarskoj. U ostalom Reichu tri niža razreda imaju po 2 sata, četvrti razred ima 1 sat, dok se u višim razredima uopće ne predaje vjeronauk. — U šegrtskim i stručnim školama nema vjeronauka. — To je samo neka opća slika, jer po različnim su krajevima različni propisi na snazi, a i ti se propisi k tomu češće mijenjaju.

Uslijed toga ima danas razmjerno malo vremena za vjersku obuku. Vjeroučitelj mora da se koncentrira na ono što je najvažnije. On nema vremena da ide u širinu, već mora za kratko vrijeme svršiti najvažniju građu. Zato su danas u Njemačkoj potrebne nove, kraće školske knjige, ali dakako ne samo skraćene dogmatike i moralke, već školske knjige naročite vrste: školske knjige prilagođene psihi đaka. Pitanje novih školskih knjiga skopčano je s velikim poteškoćama, i to u različnom pogledu, pa je ono danas velika zadaća, koja se ne da riješiti od danas na sutra. Zato se po školama još i dalje upotrebljavaju stare školske knjige, koje su u svoje vrijeme odobrene od nadležnih vlasti. U privatne svrhe izrađuju se nove knjige, ali i tu se može tek govoriti o jednom traženju, ne o uspjelim rezultatima.

Već 1921. godine objelodanio je F. X. Eggersdorfer članak pod naslovom »Der Sinn der Methodenbewegung in der Katechese« (Katechetische Blätter, N. F. 22, 1921, str. 59—65 i 106—117), u kojem pokazuje da je münchenska metoda teoretski doduše opravdana kao »normalni tip« kateheze, ali da zato ipak treba uvažiti i praktične poteškoće: Die Praktiker »klagen über die Breite des Verfahrens, über die Umwege der Begriffsbildung, über die Gezwungenheit des Verfahrens: sie fühlen sich nicht selten als Martyrer der Methode, statt ihre befreiende Hilfe zu erfahren« (str. 111—112).

Götzel:

U bitnom je već Eggersdofer tražio, da se napusti »jednostranost« i »isključivost« münchenske metode. Poslije njega je H. Kautz u prvom svesku svog djela »Neubau des katholischen Religionsunterrichtes[3]« (Kevelaer 1924) zahtijevao, da se prema građi i svrsi izabere ona metoda, koja je u konkretnom slučaju najpodesnija; ukoliko onda daje svoje vlastite metodske upute, pokazuje se donekle protivnikom münchenske metode. Zatim je došla metoda »škole rada«, koja doduše ne isključuje niti zapostavlja u bitnim crtama münchensku metodu, ali ipak dodaje novi momenat, naime suradnju ili sudjelovanje djeteta. Vidi o tome: G. Götzel, Unsere Stellung zur Arbeitsschule (Christlich-pädagogische Blätter. 48, 1925, str. 213—216 i 237—248) i Arbeitsschule und kath. Religionspädagogik (Katechetische Blätter, N. F. 29, 1928, str. 145—150 i 205—211). — J. A. Jungmann u svom djelu »Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung« (Regensburg 1936) traži, da se glavna pažnja posveti samoj građi; metoda postaje sporedna. No u zadnje vrijeme ipak tražimo od kateheta, da što zornije prikažu građu, i to tim više, što je današnje dijete i inače na svakom koraku izloženo najzornijim prizorima i utiscima. Mnogi doduše kažu, da je crtanje na satu vjeronauka stvarno samo nezahvalna zabava i da ono često vodi do neugodnog karikiranja, no i taj je sud prestrog. Svakako je crtanje samo za malu djecu. Ukratko se može reći ovo: trotakt münchenske metode »Anschauen, Denken, Tun« vrijedi još i danas, ali i taj je trotakt često reduciran na princip zornosti; današnji je metodski tip »Lehrgespräch« ili dijalog u opreci prema »Darbietung«-u münchenske metode. Sve se to dakako odnosi na nastavu u osnovnoj školi. U pogledu srednjih škola skoro uvijek se raspravlja o građi, a samo rijetko o metodi.

Irschl:

Općenito se danas može reći, da je oduševljenje za münchensku metodu prilično popustilo. Zadnjih dvadeset godina nije se već mnogo raspravljalo o teoriji ili metodici, a ni pristaše münchenske metode nisu više tražili onu isključivost, kako je to (usprkos svim protivnim uvjeravanjima!) prije bio slučaj. Münchenski pokret postigao je to, da se u vjerskoj obuci išlo za tim, da predavanje bude lijepo, živo i zorno. No i u tom pogledu danas prevladava princip veće slobode. Današ-

nji izvanjski uvjeti više preporučuju analitičku metodu. Ta okolnost krije u sebi pogibelj, da vjeroučitelj postane slobodniji i površniji u pripravi. Borba oko münchenske metode postigla je sigurno to, da vjeroučitelj od pitanja do pitanja sam odlučuje, hoće li sintetički ili analitički prikazati svoju građu. Tako na pr. ne može biti sumnje, da za prikazivanje Gospodinova govora (gorske besjede) najviše odgovara analitička metoda; münchenska metoda značila bi u ovom slučaju velik gubitak vremena. — Praksa je pokazala, da münchenska metoda izvrsno odgovara kod manje djece. U višim razredima (pučke škole), to jest kod djece od petog do osmog razreda, kad je metodski proces psihološke metode djeci već bolje poznat, zanimanje traje samo dok se »pripovijeda« i djeca slabo paze, kad treba fiksirati religiozni sadržaj predavanja. Iskustvo je također pokazalo, da je shema psihološke metode često ipak previše komplicirana i da vjeroučitelj troši mnogo vremena i energije, da bi došao do onog, do čega bi lakše i brže došao analitičkim putem.

Eisenreich:

Za vjersku obuku po münchenskoj metodi u srednjoj školi jedino dolaze u obzir tri najniža razreda, i to ako pretpostavimo, da nastavnik raspolaže čitavim, a ne skraćenim satom. Pozitivna vrijednost münchenske metode dobro nam je poznata i nećemo je obescijeniti. No glavna i česta poteškoća ove metode bila je uvijek takozvano pojmovno fiksiranje religioznog sadržaja predavanja kao i njegovo uvježbavanje s učenicima. Zato su mnogi vjeroučitelji i u osnovnoj školi prilično napustili klasičnu shemu münchenske metode. I danas uvijek tražimo zornost, ali ne uvijek po shemi münchenske metode. U višim razredima đaci brzo otkriju »tajnu« sheme odnosno strogog shematskog obrađivanja građe i stvar im postane smiješna. Zato je važnije, da nastavnik raspolaže što većim zanimljivim materijalom s područja književnosti, umjetnosti, povijesti i prirodnih nauka, nego da se strogo drži metodskog postupka po nekoj stalnoj shemi. Princip mora biti slijedeći: ne puno predavati, nego pitanjem i ponavljanjem izazvati pravi dijalog s učenicima — »Lehrgespräch«. Zanimljivim materijalom osigurana je zornost (prednost münchenske metode), a dijalog uključuje suradnju učenikovu (zahtjev metode »škole rada«). Katkad je dobro, naročito u srednjim razredima (godine

puberteta!), da učenici imaju knjigu pred sobom i da na samom predavanju čitaju neke tekstove iz knjige. Ja sam se služio svim mogućim metodama, jer sam uvijek aktivno učestvovao u raspravljanju oko metoda religiozne nastave, a danas se sve više vraćam upotrebi knjige. Praktično je k tomu i nemoguće, da nastavnik dnevno održi četiri do pet predavanja po shemi münchenske metode. To je vrlo naporno i nastavnik fizički to ne može dugo izdržati. Držim, da bi moje gornje izvode potpisali svi stariji nastavnici, koji su kao mladi svećenici sudjelovali na katehetskim kongresima, kad je münchenska metoda slavila svoje sjajne pobjede. Posebno moram naglasiti, da je svima od početka bilo jasno, da se münchenskom metodom ne možemo bez daljnjeg služiti u višim razredima srednjih škola. Zato smo zajedno s Göttlerom kroz dvije zime na mjesečnim sastancima držali praktične kateheze u tom smjeru, a rezultat nije bio povoljan za münchensku metodu — »man war äusserst zurückhaltend«. — Općenito je moj vlastiti metodski postupak u višim razredima ovaj: u dogmatskim pitanjima — »Einfühlung, Sinnerfassung (Gehalt des Dogmas), Wahrheitserfassung (Beweis), Werterfassung (Ausstrahlung auf das christliche Leben)«; u moralnim pitanjima — polaziti od nutarnjeg i dogmatskog opravdanja, zatim deduktivno izvoditi sve što iz toga slijedi za život. Posebno ističem, da strogo apologetsko mišljenje odbija mladež. Stoga treba apologetske probleme prikazati u što pozitivnijem obliku. Svakako je apologetika s razumskim ili filozofskim opravdanjem Boga i religije za srednjoškolsku mladež vrlo teška, možda najteža od svih disciplina. Logički bi trebalo predavati apologetiku prije dogmatike i moralke, ali psihološki je to takoreći isključeno, jer je apologetsko mišljenje vrlo apstraktno i pretpostavlja kod učenika sposobnost apstraktnog rezoniranja. Stoga apologetiku predajemo u osmom razredu i ne mislimo na promjenu u tom pogledu.

* * *

Zanimljivo je primijetiti, da je prema naprijed spomenutim potrebama danas donekle dobio pravo J. Hollweck, koji je 1907. godine referirao o analitičkoj metodi i iznio svoje poteškoće protiv münchenske metode. Zbog referata F. J. Knechta, ondašnjeg freiburškog pomoćnog biskupa, koji se zalagao za münchensku metodu, za koju je već i inače vladalo veliko oduševljenje, Hollweck je čak htio sasvim odustati od

svog referata. Na izričitu želju pretsjednika i skupštine ipak je održao svoje predavanje, u kojem je među ostalim rekao:

»Die Möglichkeit der Anwendung des synthetischen Verfahrens, wie es sich die sog. Münchener Methode denkt, ist vorab bedingt durch die verfügbare Zeit. Als Grundsatz hat zu gelten, dass der ganze Stoff behandelt werden muss, und dass nicht Unterrichte, welche am Schluss eines Hauptstückes oder des Katechismus stehen — z. B. der wichtige Unterricht über das Gebet — ausfallen, nie dem Kinde erklärt werden, weil der Katechet vor lauter Methode nicht soweit kommt. Ein Ganzes der christlichen Wahrheit hört der Christ nur im Katechismusunterricht, sonst nie mehr« (J. Hollweck, Die textanalytische Methode u knjizi J. Göttler, Der Münchener Katechetische Kurs 1907, Kempten und München 1908, str. 286). Poslije: »Die nötige Zeit als verfügbar vorausgesetzt, ist die Anwendung der textsynthetischen Methode nur für die Unterstufe [to jest za četiri niža razreda] empfehlenswert, aber auch hier nicht immer notwendig, wenn der Textanalytiker methodisch richtig verfährt« (str. 288).

Što je u prvom tekstu rečeno obzirom na vrijeme, kojim vjeroučitelj raspolaže, postalo je u današnjoj situaciji sudbonosno za mogućnost primjenjivanja münchenske metode. No i drugi tekst jasno karakterizira jednu poteškoću, za koju se prije nije htjelo ni čuti, ali za koju se danas, poslije dugogodišnjeg iskustva s psihološkom metodom ima više razumijevanja. Kad to tvrdim, vrlo dobro znam, da su i sami branitelji münchenske metode govorili i raspravljali o stanovitim ograničenjima, no u praksi pa i u »javnom mišljenju« imala je ta metoda ipak neku vrstu monopolnog značenja. Što se tiče spomenutog raspravljanja, to si na pr. G. Grunwald u raspravi pod naslovom »Modifikationen der Lehrmethode durch die religiösen Entwicklungsstufen« posebno dao truda, da opširnom argumentacijom dokaže upotrebivost münchenske metode u srednjim razredima osnovne škole, pa i u višim razredima ženskih odjeljenja (vidi o tom: J. Göttler, Vierter Münchener Katechetischer Kurs. Kempten und München 1911, str. 209—258).

Značajna je bila i Eggersdorfova izjava na drugom katehetskom kongresu u Münchenu 1928. godine u diskusiji oko izdavanja leksikona ili priručnika za katehetiku: izdavanje

priručnika bilo bi riskantno, jer — »1912 waren wir einig in den Erziehungsfragen; heute sind wir fast chaotisch geschieden in der Methode« (vidi: K. Schrems, Zweiter Katechetischer Kongress München 1928. Donauwörth 1928, str. 266).

Prema naprijed iznesenim izjavama münchenska psihološka metoda nije danas samo utoliko modificirana, ukoliko se radi o »posebnostima münchenske škole«, kao na pr. da li je dopušteno služiti se sa više primjera ili se mora strogo insistirati na jedinstvu zora, te prema tome na jednoj jedinoj pripovijesti; da li se primjenjivanje mora strogo shematski provesti na predviđenom petom stupnju ili se ono smije nadovezati na bilo koji momenat, kad je dijete raspoloženo za primanje praktičnih uputa za život. Po iskustvu münchenskih stručnjaka je i sam trotakt psihološke metode praktično često reduciran na princip zornosti, a u pogledu postizavanja zornosti daje se načelno vrlo velika sloboda. Katehetsko društvo dakako traži i mora tražiti metodska načela, po kojima se može postići što veća zornost. No sve je to danas više stvar »savjetodavne« naravi. A da je to drugi način opravdavanja i favoriziranja metodskih načela, nego kad se radilo o psihološkoj metodi, vidimo najbolje iz konkretnog primjera u našim krajevima. Sam F. Heffler referirao je 1908. u münchenskim »Katechetische Blätter« među ostalim i o novom nastavnom planu za vjeronauk u Dalmaciji. Tom zgodom spominje i instrukciju, koja je dodana novom nastavnom planu, a prema kojoj da je psihološka metoda »od dalmatinskog episkopata izričito propisana kao obvezni način obuke« — a malo poslije: »naložena i autoritativno propisana«.

Navedenim izjavama je prema tome pogođena psihološka metoda uopće. Heffler ističe, da se psihološka metoda u hrvatskim krajevima odmah od početka uzimala u nešto širem značenju: »Mi smo zorove već u početku uzimali prema potrebi, pa i više njih (u gornjim godištima), i to je naše načelo ... prodrlo na bečkom kongresu. Niti glede mjesta primjenjivanja nismo nametali okova. Aplikacija se može učiniti uspješno vazda kad su učenici za to raspoloženi ...« (Građa za povijest hrvatske kateheze, sv. I, str. 20). Sve se to naravno odnosi samo na stvari sporednijeg značaja. Preostaje još pitanje: Nije li možda i današnja shema još previše »isključiva« i »umjetna«? Na to pitanje mogu i smiju odgovoriti

samo oni, koji su uistinu predavali po klasičnim zahtjevima psihološke metode. Nije dosta služiti se bilo na koji način primjerima i uplesti bilo na koji način upute za život. U pitanju je baš onaj način obuke, po kojem se savjesno i dosljedno i vješto provodi ono, što prema svojoj teoretskoj strukturi na pojedinim stupnjevima propisuje takozvana psihološka metoda, i to bilo da ima tri ili pet stupnjeva. Držim da u toj stvari ima da odluči praksa ili iskustvo, a ne teorija. Teoretski je naime jasno, da se velika većina religioznih istina najprikladnije prikazuje po principima psihološke metode. Pita se samo, da li je ta metoda i stvarno provediva ili u kojoj je mjeri provediva. U smislu iskustva njemačkih vjeroučitelja, kako smo naprijed izložili, treba svagdje tražiti što veću zornost, ali pri tom treba također dati što veću slobodu. To s jedne strane znači napustiti psihološku metodu, ali s druge strane ipak znači tražiti postupak po psihološkim zakonima. Zato se popuštanje oduševljenja za psihološku metodu ili čak napuštanje psihološke metode može odnositi samo na klasičnu shemu psihološke metode, a nikako na osnovne psihološke zakone, na kojima se na temelju. To treba imati pred očima, jer inače može doći do velikog i suvišnog nesporazuma.

Radna nastava može biti psihološka i onda, kad se ne obazire na shematske stupnjeve, već prema konkretnim prilikama i mogućnostima slobodnije bira sredstva, kao na pr. crtanje, prikazivanje slika, filma i sl. Stoga načelno možemo reći: tko zna crtati i ima volju za crtanje, neka slobodno crta. Samo neka pazi, da zornost crtanja ne prelazi u karikiranje. I neka ne misli, da baš treba sve crtati.

Važno je, da uvijek pazimo na t. zv. psihološki optimum, o kojem govori M. Pfliegler u svojoj knjižici »Der rechte Augenblick, Erwägungen über die entscheidenden Zeiten im Bildungsvorgang[2]« (Salzburg-Leipzig 1938, str. 15—19), kad kaže: »Kao što se kod njegovanja neke biljke mora paziti na neke zakonitosti, — vrtlar zna, kad mora presaditi, kad obrezati, kad gnojiti i drugo što je još potrebno, — tako i u životu čovjekovu traže izvjesne godine izvjesnu njegu. Ne tako, kao da bi stanovite mjere obrazovanja bile isključivo vezane na izvjesne godine razvitka, ali ipak tako, da svaki odsjek razvitka čovjekova ima svoju djelomičnu zadaću za obrazovanje. Onaj povoljni trenutak za izvjesnu djelomičnu za-

daću čovjekova oblikovanja zovemo «psihološkim optimumom» za odgojni rad... Svakom obrazovatelju i odgojitelju moraju biti jasni pojedini dijelovi obrazovne zadaće i kod svakog njihov «psihološki optimum». Ne smije zaboraviti na pravi trenutak. I ako je pravi trenutak kod nekog čovjeka jedanput prošao neiskorišćen, ne treba odgojitelj da izgubi volju (uviđajući, što je sad još moguće i što nije više moguće). Prije svega ne treba sada da bude silovit. Može se desiti, da on iz nerazumijevanja prekasno traži djela, koja više nisu primjerena stupnju razvitka njegovog pitomca ili još nisu primjerena i kod kojih mora računati na otpor, koji za koju godinu kasnije ne bi više imao, ili otpor, koji prije koje godine ne bi imao. Budući da obrazovanje, o kojem se ovdje govori, može vrlo rano početi..., može se desiti, da su mogućnosti za izvjesne djelomične zadaće odgoja zapravo već prošle. Taj nedostatak može nadoknaditi samo neobično naprezanje volje ili milost Božja. Genetičko-psihološki uvid u tok ljudskog egzistencijalnog rastenja i u značenje njegovih pojedinih odsjeka čini za cijeli obrazovni rad tek pretpostavku njegove djelatnosti.« Sve se to prvenstveno odnosi na izrađivanje nastavnog plana kao i na praktični individualni rad s omladinom. No ono također može dati smjernice za metodski postupak u prikazivanju religiozne građe, naročito ukoliko stavlja granice — sve u svoje vrijeme; (o prigovorima protiv münchenske metode radi Pfliegler u djelu »Der Religionsunterricht, III. Teil: Die Methodik der religiösen Bildung«, Innsbruck 1935, str. 206—214).

* * *

Nova vremena traže nove puteve!

U tom smislu danas u Njemačkoj nastaje novi tip religiozne literature. On se doduše također bitno ravna po psihološkim zakonima i psihološkim potrebama, ali se zato ipak prilično udaljuje od onog shematskog načina obrađivanja i prikazivanja, koji je poznat pod imenom »psihološke metode«. Tako su na pr. u nakladi Herdera izašla slijedeća djela, koja su obzirom na naprijed iznesene misli od naročitog značenja:

R. Peil »Werkbuch der katholischen Religion« u tri sveska. Dosad su izašla samo dva prva sveska, i to prvi već u drugom izdanju: »Lernet den Christusglauben kennen!« (2. izd., Freiburg i. Br. 1940, XVI i 252 str., uvezano RM 4, 80) i »Der

katholische Mensch« (1939, XII i 340 str., uvezano RM 5,80). Treći svezak »Der Christ in der Gemeinschaft« imao bi skoro izaći. Ovo se djelo ne smije shvatiti kao novi školski priručnik, niti prvenstveno kao pomagalo za katehetu: ono je nastalo kao samostalan i novi tip literature, i to s jedne strane kao nadopuna odnosno upotpunjenje školskog znanja i s druge strane također kao nadomjestak za školsku obuku. Zato je ono po svojoj strukturi prilagođeno uvjetima i potrebama takozvane radne zajednice. U pogledu prikazivanja građe naizmjence se služi dijalogom, štivom, pismom i sličnim psihološki uvjetovanim sredstvima. U prvom redu namijenjeno je đacima viših razreda srednjih škola, naročito osmoškolcima, a zatim općenito svim naobraženim vjernicima. Djelo je izvrsno uspjelo. U skraćenom obliku izlazi u istoj nakladi pod naslovom »Werkhefte der katholischen Religion«. Prvi svezak ima naslov »Der Christusglaube und seine Begründung« (Freiburg i. Br. 1940, VIII i 100 str., uvezano RM 1, 50). — Na sličnoj osnovi izradila je O. Mosshammer specijalno za žensku mladež djelo u tri sveska pod naslovom »Werkbuch der religiösen Mädchenführung«: »Leben in der Zeit« (4. izd., Herder Freiburg i. Br. 1939, XVIII i 334 str., uvezano RM 5, 20), »Weg in die Weite« (4. izd., 1940, XVI i 410 str., uvezano RM 6,—) i »Ziel aller Wege und alles Lebens« (4. izd., 1940, XIV i 400 str., uvezano RM 6,—). Ovo je strogo izvanškolska knjiga, isključivo određena za radne zajednice. — Vrlo zorno te utoliko psihološki napisana su na pr. i djela F. M. Willama »Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel« (Herder Freiburg i. Br. 1933, više izdanja i prevedeno na više jezika) i »Das Leben Marias, der Mutter Jesu« (2. izd., Herder Freiburg i. Br. 1936) ili životopis sv. Pavla od J. Holznera »Paulus, Sein Leben und seine Briefe in religionsgeschichtlichem Zusammenhang dargestellt« (3.—10. id., Herder Freiburg i. Br. 1939).

Kad spominjem ova djela, vrlo dobro znam, da se pitanje psihološke metode za vjersku obuku u osnovnoj školi ne smije zamijeniti s pitanjem vjerskih zajednica, u kojima sudjeluju zreliji đaci i odrasli ljudi, intelektualci. Želio sam samo upozoriti na to, da psihološka metoda svedena na princip zornosti i zanimljivosti ima svoju neprolaznu vrijednost.

POVIJEST ARMENSKE CRKVE.

Msgr. Dr. Kamilo Dočkal.

(Nastavak)

14. Nauka nesjedinjenih Armenaca.

1. Kristologija i Mariologija.

Armenci su Monofiziti, jer su u Kristologiji pali u bludnju glede sjedinjenja obiju naravi u Kristu.

Hoćemo li da točnije označimo njihovu bludnju, moramo imati na pameti, da je Monofizitstvo dvojako: realno ili Eutihovo i nominalno (verbalno) ili Severovo. Eutih je učio, da je u Kristu poslije sjedinjenja božanstva i čovječanstva samo jedna narav (Physis), ali je pod pojmom »narav« razumijevao »essentia concreta«, koja je podjedno i »osoba« to jest »essentia, quae in se subsistit et unum ens individuum et independens constituit«. Sever je učio, da je u Kristu iza sjedinjenja doduše jedna narav (Physis), ali priznaje u njemu i iza sjedinjenja dvije ousias, ousiam divinitatis i ousiam humanitatis. Uči, da je »Unigenitus Dei Filius verus Deus i verus homo«, da je »consubstantialis Petri secundum divinitatem« i »consubstantialis nobis secundum humanitatem«. Uči, da se u utjelovljenju nije zbilo miješanje naravi: »mixtio aut confusio aut transmutatio divinitatis in humanitatem aut humanitatis in divinitatem«.

Sever je oštro pobijao Eutiha i napisao protiv njega više traktata. Na taj način nisu Sever i njegovi pristaše Monofiziti in re, nego samo de nomine. Njihova je krivnja, što su zabacili nepogrješivost ekumenskog sabora i rimskog pape, što su zabacili jasnu dogmatsku terminologiju sabora kalcedonskog i Leonova dogmatskog pisma, što su držali, da crkveno učiteljstvo iza nicejsko-carigradskog sabora ne može dalje jasnijim terminima neku nauku definirati niječući tako daljnji teološki progres i što su rabili nejasnu teološku terminologiju, koja se mogla i heretički tumačiti. Nominalni Monofiziti rabe riječi: Physis, Hypostatis i Prosopon kao sinonime, pa tako otvaraju vrata realnom Monofizitstvu ili Synusiasmu. Oni su držali, da ne može postojati Physis individua et concreta, a da nije ujedno Hypostasis ili Prosopon.

Armenci su na saboru u Dvinu god. 491. potpisali Zenonov Henotikon, koji na dva mjesta izričito osuđuje Eutiha. Nisu dakle bili realni Monofiziti, nego samo nominalni. Katolikos Ivan Oznijski (717—728) kaže u svom djelu »Liber radiorum«: »Leon priznaje u Kristu dvije naravi i jednu osobu ne znajući,

da je narav bez hipostaze ništa«.[228] Gregorije Dathevatzi (1340—1411) kaže u svom djelu »Knjiga pitanja«: »Pitaju nas Diofiziti: Zašto ne priznajete u Kristu dvije naravi. Njima odgovaramo: Da ne bi time priznali u njemu dvije osobe. Jer kada bismo razlikovali u Kristu dvije naravi, nužno bismo ga razdijelili u dvije osobe«.[229]

Armenci su poprimili formule ortodoksnog Monofizitstva, pa dok ispovijedaju u Kristu jednu narav iza sjedinjenja, razumijevaju pod naravlju hipostazu i osobu. Stvarno su učili jednu osobu i dvije naravi. Evo za to nekoliko primjera.

Na sinodi u Mazkertu, održanoj god. 726 pod patrijarom Ivanom Oznijskim, ispovjediše armenski oci u Kristu »Unam naturam Verbi Dei incarnatam«, a onda dodaše ovaj anatematizam: »Si quis non confitetur hanc unam naturam divinitatis et humanitatis, id est Christi, qui ex divinitate et humanitate constat unione inffabili unitam fuisse absque mixtione, divisione et confusione, anathema ist« (Can. 4).[230] Priznaju dakle dvije naravi u jednoj osobi.

Armenska sinoda u Širavaganu god. 862 ima ove Canone: »Si quis juxta Eutichetis stultitiam temere dixerit carnem divini Verbi fuisse de coelo allatam aut alterius quam nostrae substantiae, vel naturam divinam cum carne confusam aut in carnem conversam, ideoque vanam reddiderit nostram redemptionem, anathema sit« (Can. 6). »Si quis non confitetur, humanatum Dei Patris Verbum esse perfectum Deum et parfectum hominem, ex duabus naturis in uno supposito et una persona compositum, consubstantiale Patri secundum divinitatem, anathema sit« (Can. 7).[231]

Kosroe Veliki (umro 972) u svom »Tumačenju svete liturgije« zabacuje Eutihovo krivovjerje, te veli: »Unitus est cum carne immixtum in modum. Neque enim mutavit aut destruxit divinam naturam aut humanam, sed univit naturas, atque ita idem est Deus, et idem homo, ut Verbum divinum sit homo, et

---

[228] Sr. Clem. Galanus, Historia armena, ecclesiastica et politica, Coloniae 1686. Tom. II. str. 92.

[229] Sr. Clem. Galanus, ibid. str. 93.

[230] Sr. Fr. Tournebise, Histoire politique et religieuse de l'Arménie, Paris 1910. str. 391.

[231] Sr. A. Balgy, Historia doctrinae catholicae inter Armenos unionisque eorum cum Ecclesia romana in concilio Florentino, Vindobonae 1878. St. 218.

qui e Virgine incarnatus est, Deus, atque idem ipse Deus et homo«.[232]

Prema tomu su Armenci stvarno govoreći bili pravovjerni, pa je njihova dogmatska kristološka nauka bila in re ipsa u skladu s katoličkom naukom. Oni su zabacili kalcedonski sabor samo iz neupućenosti, što su katolički armenski Mehitaristi češće isticali izdavajući stare armenske pisce.



Unatoč tome ipak se nalazi kod Armenaca tragova i Eutihovstva i Julijanstva. Tako se Ivan Oznijski borio protiv eutihovske sekte »Phantasiasta« ili »Aphthartodoketa«. Kopti pak i Sirci, a i katolici predbacivali su često Armencima Julijanstvo.

Julijan, biskup iz Halicarnassa slagao se sa Severom, patrijarom antiohijskim, u nauci o sjedinjenju obiju naravi u Kristu, ali se od njega razlikovao u slijedećem. Dok je Sever riječi ousia davao drugo značenje nego riječima Physis, Hypostasis i Prosopon, Julijan je sve četiri riječi rabio kao sinonim. Dok je Sever iza sjedinjenja obiju naravi lučio svojstva obiju naravi i brojio ih in qualitate physica, Julijan nije brojio svojstva obiju naravi, ne poradi miješanja naravi nego propter suppositi unionem. Najviše se Julijan odijelio od Severa u pitanju de passibilitate et corruptibilitate corporis Christi ante ressurectionem. Dok je Severova nauka u tom pogledu bila ispravna učeći, da je tijelo Kristovo prije uskrsnuća bilo podložno bolima i smrti, Julijan je obratno držao, da je tijelo Kristovo bilo već od prvog časa začeća incorruptibile, impassibile et immortale, drugim riječima, da je tijelo Kristovo već od početka bilo corpus gloriosum. Što je Krist trpio i umro za spas ljudi, to je po Julijanu bilo per miracolosam dispensationem contra naturalem conditionem. Prema Julijanu bio je Krist in passionibus impassibilis et in morte immortalis. Sljedbenici Julijanovi nazivahu se nesamo Julijanci, nego i Aphthartolatrae ili Aphthartodoketae ili Phantasiastae, dok su Severovce nazivali Phthartolatrae ili Corrupticolae.[233]

Sirski bogoslovi Dionizije Bar Salibi i Gregorije Bar Hebraeus spoticali su Armencima Julijanove zablude.[234] I sam moderni nesjedinjeni armenski pisac Ter Minassiantz priznaje, da su Armenci do 8. stoljeća pristajali uz nauku Julijana iz Halicarnassa, a da su i kasniji neki armenski bogoslovi učili

[232] Sr. P. Vetter, Chosroe Magni, episcopi monophysitici explicatio precum missae, Friburgi Brisgoviae 1880. str. 28.

[233] Sr. M. Jugie, op. cit. st. 433. ss. (De Severianis et Julianistis).

[234] Sr. Bar Salibi, Expositio liturgiae, Ed. Labourt, str. 57. — Bar Hebraeus, Candelabrum sanctorum de fundamentis Ecclesiae, kod Assemana, Bibliot. or. Tom. II. str. 296—297.

strogo Julijanstvo. Katolički bogoslov Martin Jugie u svom djelu o Monofizitstvu istražuje, u koliko ova spoticanja odgovaraju istini. On veli, da su armenski katolici od Nersesa II. (548—557) sve do Ivana Oznijskog (717—728) podržavali vezu sa sirskim Julijancima, naročito s biskupom Aptischom, koji je dapače pribivao i sinodi u Dvinu god. 552. Nadalje veli, da su Julijanstvo učili Ivan Marakumi i njegov učenik Sergije u 7. st. Tragove Julijanstva nalazi on u onih armenskih bogoslova, koji su se opirali sjedinjenju s Rimom naročito kod Vartana Velikog i Gregorija Dathevatzi-a. U novije su vrijeme nesjedinjeni Armenci — u koliko se bave teologijom — napustili Julijanstvo.[235]

*

Poput drugih Monofizita i Armenci su doksologiji: »Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis« (Trisagium proprie dictum) dodavali dodatak Petra Fullona: »Qui crucifixus est pro nobis«, nu oni te riječi ne upravljaju na presv. Trojstvo, nego samo na Krista.

Tako na pr. veli Ivan Oznijski: Quapropter haud inconsulto usurpamus nos illa verba: Qui crucifixus es, in hagiologiae complementum. Filius namque est Sanctus et Fortis, et Immortalis, qui Patris voluntate ac Spiritus beneplacito venit ad passionem crucis; et per ipsum utique novimus Patrem et Filium«.[236] Sinoda pak u Širavaganu god. 862 stvorila je ovaj Canon: »Si quis confitetur Deum Verbum ac Dominum nostrum Jesum Christum sanctum, fortem et immortalem, pro nostra salute secundum carnem crucifixum ac misericordiam humano generi largientem, quique, hostia simul et sacerdos, tollat peccata mundi, anathema sit.«[237] Kad su Grci tražili od Armenaca, da iz doksologije brišu riječi: »Qui crucifixus est pro nobis« i da ne vežu u Trisagiju zazive partikulom »et«, odgovoriše Armenci: »Vix ullius momenti . . . suspicio ista est . . . Num Deum crucifixum asserimus et non Christum? . . . At quia exoptamus vel in hoc summa nostra voluntate dilectionem vestram conciliare, justum existimavimus ad medendum et in hac parte isti fratrum nostrorum suspicioni, ita in posterum ergo Christum canentes Trisagium: Sanctus Deus, sanctus et fortis,

---

[235] Sr. M. Jugie, op. cit. str. 527—543.

[236] Sr. Joannes Ozniensis, De officiis Ecclesiae, Ed. J. B. Aucher, Venetiis 1834. str. 199—203.

[237] Sr. A. Balgy, op. cit. str. 218.

sanctus et immortalis, qui incarnatus et crucifixus es pro nobis, miserere nostri. Sicque vestrae caritatis opinio dirigi poterit, ne additio illa: Qui crucifixus es, in ipsam videatur Trinitatem, aut in Christum secundum divinitatem acceptum ,a nobis referri.«[238]

Rimska je crkva ovaj dodatak u liturgičkim knjigama sjedinjenih Armenaca dugo trpjela. Sami su sjedinjeni Armenci na sinodi u Adani god. 1316. — da odvrate od sebe svaku sumnju — ovako sastavili taj dodatak: »Deus sanctus, sanctus et fortis, sanctus et immortalis, o Christe, qui crucifixus es pro nobis, miserere nobis«.[239] Međutim je rimska crkva god. 1677. ipak Armencima naložila, da ovaj dodatak iz svojih liturgičkih knjiga brišu. Tu je zapovijed obnovila god. 1833. God. 1889. stavili su venecijski Mechitaristi ovaj dodatak ponovno u novo izdanje svoga Horologija (Jamagarkutiun), nu Crkva je to indirecte odsudila. Uostalom očito je, da i nesjedinjeni i sjedinjeni Armenci dodatak Trisagiju ortodoksno shvaćaju. I rimska crkva pjeva na Veliki Petak pomenuti Trisagij, pa ga odnosi očito na Krista Raspetoga. Radi toga se ne bi trebalo više Armencima predbacivati pomenuti dodatak.[240]

*

Kao svi Monofiziti, tako i Armenci u velike štuju svetu Bogorodicu, pa ju sinovskim pouzdanjem u svojim molitvama zazivlju. Armenci pripisuju Mariji sve plodove otkupljenja Kristova. Njihovi himni kažu za Mariju: »Te januam coeli et viam regni, quae maledictionem abstulisti, seraphim terrestrem magnificamus. — Maledictionis deletrix et peccati expiatrix, sancta Virgo. — Per te sententia condemnationis deleta est, et per te peccatrix mater lapsa iterum se erexit.«[241] Armenci uče posvemašnju čistoću Bl. Djevice Marije. Oni ju nazivaju »Thurifera arbor a Deo plantata, paradisus a Deo plantatus, ager liber a spinis peccati, desideriis terrestribus vacua«.[242]

Poput drugih Monofizita i Armenci štuju anđele i svete, štuju slike Krista i svetaca, te ovo što-

---

[238] Sr. A. Balgy, op. cit. str. 288 s.
[239] Sr. Fr. Tournebise, op. cit. str. 311.
[240] Sr. M. Jugie, op. cit. str. 556 s.
[241] Sr. Laudes et hymni ad sanctissimae Mariae virginis honorem ex Armenorum breviario excerpta, Venetiis 1877. str. 54, 58, 68.
[242] Ibid. St. 6, 12, 76, 80.

vanje brane protiv Paulicijevaca i Thondrakita. U toj obrani osobito se odlikovao katolikos Ivan Oznijski u početku 8. stoljeća.

O izlasku Duha svetoga nisu Armenci raspravljali, kao što to nisu činili ni drugi Monofiziti. Što više oni poput mnogih istočnih crkvenih otaca prije Focija uče, da Duh sveti izlazi od Oca i od Sina. Nerses IV., zvan Gratiosus (1166—1173) ovako piše u Govoru o preminuću Bogorodice: »Spiritus perennis, procedens a Patre et Filio, congloriosus et universorum Dominus«.[243] Slavni Joannes Vanacanus u 13. stoljeću piše ovako: »Filius a Patre et Spiritus Sanctus a Patre et Filio; Pater radix, Filius planta, Spiritus germen a radice et planta;... Filius a Patre procedit, Spiritus procedit a Filio et a Patre; Filius accipit a Patre, pariter et Spiritus a Filio; unus Pater, quia non ab alio Patre, unus Filius, quia a Patre, unus Spiritus, quia a Patre et Filio«.[244] Istu vjeru izriču sinoda u Širavaganu god. 862, kao i sinoda u Sisu god. 1251. i god. 1342.[245]

2. *Nauka o sakramentima.*

U nauci o sakramentima slažu se Armenci s rimskom crkvom, kao i drugi Monofiziti. Priznaju svih sedam sakramenata, jedino što je kod nesjedinjenih Armenaca sakramenat posljednje pomasti otišao u zaborav. Sve do 13. stoljeća nisu Armenci izričito govorili o broju svetih sakramenata. Kad su se u vrijeme križarskih vojni upoznali sa zapadnjacima, pa kad su od njih čuli za broj sedam, nisu se opirali tome broju. Nu oni su izbrajali sakramente drugim redom, a nisu imali čiste pojmove o svim sakramentima. Tako piše Vartan Veliki u svome djelu: »Monita ad Armenos«: »Septem Ecclesiae sacramenta jugiter exercemus; christianismus enim in septem Ecclesiae sacramentis nititur. Primum sacramentum est baptismus; secundum, missae sacrificium; tertium, benedictio unguenti, quod Latini Chrisma vocant; quartum est ordo; quintum, matrimonium; sextum, oleum quo unguntur infirmi ac paenitentes; septimum denique est funus supra defunctos, pro quo

[243] Sr. Clem. Galanus, ibid. Tom. II. St. 396.
[244] Sr. Acta synodi patriarchalis Chalcedone habitae. St. 20, s.
[245] Sr. Avedikhian, Dissertatione sopra la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figliolo, Venetiis 1824.

Latini paenitentian posuere; sed oleum quo infirmi ac paenitentes unguntur, ipsum est paenitentia«.[246]

1. Armenci podjeljuju krst uronjivanjem, nu priznavaju valjanost polijevanja naravskom vodom. Dok se Kopti i Etiopljani služe indikativnom i aktivnom formom, rabe Armenci deklarativnu i pasivnu formu. Evo što piše Vartan Veliki: »Dominus praecepit apostolis, ut in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti baptizarent, et non etiam in nomine proprio. Qui autem dicit: Ego te baptizo, indicat se etiam in suo nomine baptizare. Non ergo debemus in baptismo dicere- Ego te baptizo, sed, sicut Illuminator noster sanctus Gregorius tradidit: Baptizetur N. servus Christi etc. Sic enim ostenditur, quod oblatus non coacte sed sponte ad baptisma accedit.«[247]

Armenci priznavaju samo svećenika kao djelitelja sv. krsta, pa i u slučaju nužde. Posljedica je bila, da su mnogi umrli prije krsta, ili da su svećenici krstili mrtvu djecu. Gregorije Dathevenski posebice udara na nauku rimske crkve, da u slučaju nužde može i žena valjano krstiti. On piše: »Velika je to hereza i najveća hula: 1. jer se ova zla zabluda ne nalazi ni u jednoj kršćanskoj crkvi, nego samo u latinskoj; 2. kad je Bog u početku stvorio životinje, naložio je Adamu, da im nadjene imena, a ne Evi; 3. kad bi žena mogla dati milost Duha svetoga po krstu, zašto Majka Božja nije krstila svoga Sina na Jordanu, nego je to učinio sv. Ivan; 4. kad je đakon Filip pokrstio eunuha u Azotu, nije na njega sišao Duh sveti, kako bi onda došao Duh sveti po ženi; 5. kad bi u slučaju nužde mogla krstiti žena, zašto nije sveta djevica Nuno pokrstila Ibere, kad ih je obratila na vjeru, nego je poslala poslanika k Gregoriju Prosvjetitelju, da on pošalje svećenike iz Armenije, koji će krstiti; 6. sveti je Gregorije bio svakako vrijedniji od žene, pa zašto nije on nikoga u Armeniji krstio, dok nije otišao u Cezareju i ondje bio zaređen za svećenika i biskupa.«[248]

(Nastavit će se)

---

[246] Sr. Clem. Galanus, op. cit. Tom. III. St. 439, s.
[247] Sr. Vartanus Magnus, Monita ad Armenos, Cap. II.
[248] Sr. Clem. Galanus, op. cit. Tom. III. St. 514, s.

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI, BILJEŠKE.

OSVRT NA BERGSONA

Dr. Đuro Gračanin

Povodom smrti Henrika Bergsona donosimo ovaj kratki prikaz njegove nauke.

Idejni ambijenat. Bergson je započeo filozofirati u doba, kad je moderna filozofija, povodeći se za Kantom, izgubila vezu s metafizikom i kad se pozitivna znanost (fizičko-matematička spoznaja tvari) počela nametati obiljem svojih činjenica. Metafizika je upravo bila prezrena, i svi napori same filozofije svršavali su u matematizmu i mehanicizmu, u materijalizmu i pozitivizmu. Gospodari dana bili su Comte, Taine, Spencer, Darwin, Berthelot, Büchner i dr.[1] O apsolutnome se nije filozofiralo, jedina pozitivna stvarnost bili su fenomeni, i u tome isključivo tvarnome svijetu sve se kretalo. »Die Materie ist der Urgrund alles Seins« pisao je Büchner u svome djelu »Kraft und Stoff«. »Sve se je događalo, kao da ne postoji Bog, kao da čovjek nema duše, slobodna je volja bila iluzija, nespojiva s naučnim determinizmom ...«, kaže jedan suvremeni filozof. Sretajući svagdje ove ideje čovjek je počeo u njima gledati nuždan produkt civilizacije, i one su mu se činile kao zaključci prirodnih znanosti. Materijalizam se tako pojavljivao kao jedina moguća filozofija pozitivizma. Iz tog tako skučenog područja, tog ograničenog horizonta Bergson pravi prodor prema spiritualizmu.

Metoda. Uviđajući, da je fizika u matematičkom obliku daleko od toga, da bi mogla doseći do dna svake stvarnosti, i spoznajući, da tobožnji znanstveni pozitivizam nije nego aglomeracija metafizičkih predrasuda, Bergson se odlučuje da sve to nadiđe. Kako? Prezirući možda suvremenu znanost? Ne, nego prihvaćajući upravo ono, što je u njoj zaista pozitivno, ali istodobno ne dajući se zatvoriti u uske granice, koje je postavila pseudoznanost. Bergson dopušta tvrdnju kantizma, da

[1] Čemu pisati, da Taine, Spencer, Berthelot nisu već apsolutno dominirali u vrijeme, kad se javlja Bergson kad su to suvremenici Bergsonovi, a pogotovo suvremenici Bergsonovih početaka u filozofiji? A čemu ići čak tako daleko pa tvrditi, da je »teren Bergsonu skroz pripravljen i reakcijom na staro, u koliko je ta prirodna, i javljanjem novoga, koje se ocrtava kao neki spiritualistički pozitivizam?« Čemu to tvrditi, kad u to doba ne samo, što materijalizam i pozitivizam nisu izgledali likvidirani, nego su upravo bili u punom zamahu? Pa to su elementarni podaci svake povijesti filozofije.

razum ne može doseći stvari u sebi, i zasadu pozitivizma, da su samo činjenice polazna točka svega, ali on uzima, da iznad razuma postoji druga, viša sposobnost, intuicija, pomoću koje mi možemo nadići vidljivi svijet činjenica i zaći izravno u bit same stvarnosti. On pače jako naglašuje, da je razum u nama tek niža sposobnost, koja nam služi, da umjetno rasijecamo, komadamo stvarnost trpajući je u pojmove. A stvarnost je u zbilji jedna, jedno jedinstveno trajanje (la durée) i tu stvarnost treba se zavući pomoću intuicije. Ostane li samo pri razumu, čovjek je homo faber, stvoren da radi; tek po intuiciji postaje on homo sapiens. Šta je dakle intuicija prema Bergsonu? Jedan posve izvorni, jednostavni čin, iskustveni doživljaj (connaissance expérimentale), koji nas prenosi u predmet, čini, da se s njime podudaramo. Ovim načinom majka upoznaje svoje dijete, slikar svoj model, pisac svoga junaka, učenjak dolazi do svojih otkrića, priprosti čovjek do svojih sigurnih sudova. U svim ovim slučajevima nema razumskog ispitivanja, nego se nekom doživljavanom simpatijom otkriva istinsko lice stvarnosti. To međutim ne znači, da bi ovo intuitivno zrenje bilo po sebi lagana stvar. Obzirom na to, da je čovjek u prvom redu određen, da radi (homo faber), nastojanje oko ovakve spoznaje nužno je skopčano s naporom, koji se protivi naravnim sklonostima čovjekovim. To osobito vrijedi za filozofsku intuiciju. Ali filozof, koji se prisili, da tako nekom vrstom nasilja jurne u nekoj metafizičkoj ekstazi u srce stvarnosti, bit će nagrađen uživanjem istine i posjedovanjem apsolutnoga. Vrijednost ovakve spoznaje bit će zajamčena time, što je intuicija iskustveni doživljaj, koji nam dopušta, da vibriramo sa stvarnošću u njenim najvećim dubinama.

Nauka. Nova nauka, do koje se ovako dolazi, nadići će, po mišljenju Bergsona, materijalizam kao i klasični spiritualizam. To će biti nova metafizika, zasnovana na integralnom iskustvu (l'expérience intégrale), i ona će pozitivnom metodom obnoviti velike teze tradicionalne filozofije, koje je ona postavila, ali kako Bergson drži, nije dokazala: opstanak Božji, možda čak opstanak Boga-stvoritelja, opstanak duše različite od tijela, njezinu neumrlost, slobodu čovjeka kao i njegovu različnost od životinje. Metafizika dakle ne će biti nikakva apstraktna konstrukcija pojmova, nego sistem zasnovan sasvim na iskustvu. Ona će početi sa sigurnim psihološkim podacima. Ako filozof, kaže Bergson, pusti sve prethodne ideje i pokuša snažno zaroniti u sama sebe, on ustavljuje, da je u njemu sve u neprekidnom toku, koji je nemoguće zaustaviti, ali koji je posve stvaran. Taj tok to je trajanje ili konkretno vrijeme. Ja opažan da trajem, ja sam trajanje, ja jesam, — to je početak filozofije. Mislim, dakle jesam, umovao je Descartes. Ovdje se ne radi o umovanju, ovdje je sve to doživljeno, i svatko može

to iskustvo osobno doživjeti. To pokazuje, da fizika i prirodne nauke nisu jedine iskustvene nauke, nego je i metafizika takva. Polazeći od ovog početnog rezultata i nastavljajući isti intuitivni put filozof ustanovljuje, da je trajanje ne samo tkivo moga bića, nego i svih stvari. To je zapravo sama bit stvari. A to znači, da je sve, kad se dobro promatra, u neprekidnom razvitku. Razvoj je temeljni zakon svega. Sve se stvara ili povećava, i stvaranje tako shvaćeno nije nikakva tajna, mi ga doživljujemo, čim slobodno djelujemo. A to nas vodi još dalje: do razumijevanja tvari i života. Gesta ruke, koja se diže — to je stvaranje, gesta ruke, koja pada, to je nešto, što nestaje, to je tvar. Ali i pri tom padu nešto ostaje od prvotnog zamaha, nešto nastavlja gestu, stvaralačku djelatnost: to je život. Problem materije se stoga ni ne postavlja, jer materija nema vlastite realnosti, ona je samo jedno manje, nedostatak. Život, koji se ovako očituje, to je težnja za stvaranjem, za djelovanjem na mrtvu tvar. Ovo stvaranje nadilazi istodobno i darvinizam i lamarkizam i svaku teoriju, koja bi htjela, da je razvoj ostvarenje jednog unaprijed stvorenog plana. Ne, život u stvaranju bitno je slobodan i daje neočekivane rezultate. Taj životni razvoj vodi stvaranju zasebne vrste: čovjeka, koji je svojom naravi različit od životinje. Je li međutim čovjek jedino savršeno biće, posljednja najuspjelija tvorevina, kao što to hoće izvjesni panteizam? Ne, životna stvaralačka struja potekla je od Bića kud i kamo savršenijeg, iz Boga. No Bog je ipak sam, barem po prvim Bergsonovim djelima, samo središte, iz koga izviru svjetovi. Ovako definiran, kaže B., on nema ništa gotovo. On je neprekidni život, djelovanje, sloboda. Znači li ovakvo shvaćanje identifikaciju svijeta i Boga? Mnogi kritičari su tako stvar shvatili, premda je B. opetovano naglašavao, da nije i ne želi biti panteist. To je posebno naglasio povodom objelodanjenja svoga djela Deux sources de la morale et de la religion. Možda će najpravije biti, ako reknemo, da Bergson zaista zazire od panteizma, kome ga vodi logika njegova evolucionizma.

Posebno je veliku pažnju pobudio Bergson navedenim djelom Dva izvora morala i religije, koje je, kad je izašlo, izazvalo pravu senzaciju. No o njem smo govorili drugom mjestu.

Henri Bergson rodio se 18. X. 1859, bio je profesorom na Ecole normale Supérieure, a zatim na Collège de France. Od 1901. član je Instituta. Bio je nosilac Nobelove nagrade. Umro je 6. I. 1941.

Značenje. Po sudu samih protivnika: »Bergsonizam je bez sumnje najpuniji i najmoćniji tok misli, koji je u posljednjih sto godina prošao našim filozofskim svijetom«. Mi se ne slažemo s glavnim pravcima te nauke, ali »ipak ne možemo da se ne divimo djelu tako zamašnu, tako različitu, tako snažnu. G.

filozofije. Opsežniju kritiku dali smo u knjizi »Moderni filozof branitelj kršćanstva«, a navodimo je također niže u literaturi.

Bibl:. Essai sur les Données immediates de la cnscience, Matière et Mémoire, Essai sur la Relation du Corps à l'Esprit, Paris 1896, 1925; Le Riře, Paris 1900, 1925; L'Effhrt intellectuel, u: Revue philosophique 1902; I, Introduction à la Métaphysique, u: Revue de metaphysique, 1903; Le paralogisme psych-physiologique, ib., 1904; L'Evolution créatrice, Paris 1907, 1936; Science psychique et Science Physique, Zeitschrift für Patopsychologie, Bd. 2, 1914; La philosophie française u: La Science française, 1915; L'Énergie intellectuelle, ib. 1919; L'Énergie spiritualle, Paris 1920; Durée et smultanéité, Paris 1923; Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, 1932.

Lit.: A. Farges, La philosophie bergsonienne, Paris 1912; J. de Tonquédec, Dieu dans »l'Evolution créatrice«. Paris 1912; Keller, Eine Philosophie des Lebens, H. Bergson, Jena 1914; J. Maritain, La philosophie bergsonienne, Paris, 1913, 1930; V. Jankélévich, Bergson, Paris 1931; L. Penido, Dieu dans le bergsonisme, Paris 1934; Đ. Gračanin, Moderni folozof-branitelj kršćanstva?, Sarajevo 1935.

»MASONERIJA U HRVATSKOJ«

Prof. A. Živković

Pod tim je naslovom nedavno objelodanio knjigu Mirko Glojnarić (Zagreb 1941., 8⁰, str. 80) i otkrio zavjesu s lica po kojega toga prijatelja u našoj sredini, koji je mudro i oprezno krio svoju pripadnost masonskoj loži u Hrvatskoj.

1. Da je to učinjeno, dobro je s više razloga[1]. Ovdje neka bude naveden samo jedan: pitanje karaktera zahtijeva, da čovjek u socijalnom životu stoji prema čovjeku kao drug prema drugu, biće otvoreno i ispravno, prožeto ako ne drugima višim, a ono barem idealima humanosti, koju sami slobodni zidari toliko naglasuju. Na principima pak po kojima se masoni udružuju i rade, nije moguć zdrav i sređen društveni život. Metode masonskoga rada onemogućuju osnovne uvjete društvena života: iskrenost, međusobnu opću pouzdanost i povjerenje, vjeru u časnu riječ i poštenje pojedinca. Ako naime pojedinac ne odgovara samo i isključivo svojoj savjesti, nego je prvenstveno vezan i odgovoran za svoje čine jednom posebnom društvu kojemu obvezatno služi, ali da toga ostali ljudi s kojima dolazi u saobraćaj ne znaju, onda je ugrožena društvena sigurnost i ono povjerenje, što je ljudima potrebno za uspješno i napredno izvršavanje poslova koji nas vežu međusobno u životu.

Već činjenice: da se slobodni zidari toliko kriju, da se ograđuju neprobojnim zidom, da se strašnim zavjerama vežu i

[1] Nemaju pravo oni koji navališe na autora što je uopće dirnuo u masone; pogotovo nije na mjestu da mu se samo zbog toga pripisuje loša namjera. Tko misli, da mu je učinjena krivica, eno mu sud; ako je pravice igdje, mora da je na sudu!

okivaju, da tjeraju jednu naivno-prostu mistiku a zaziru od vjere u Krista, ne čine ložu ni najmanje simpatičnom u očima obična građanina, da o čovjeku kršćanskom vjerniku ni ne govorimo. A kad se još uz to znade, koji su i kakovi su ideali što većinu okupljaju u tu tajnu zajednicu, onda nije čudo da naše moderno vrijeme, u želji da na pravedniji način uredi odnos čovjeka prema čovjeku, nastoji onemogućiti slobodno-zidarske lože.

I kod nas su mjerodavni faktori učinili jedan korak u tom cilju. No čini se, nekako kao preko volje... Ovo što je sada učinio Mirko Glojnarić, a prije njega u seriji brošura MOSK (izdanje Zbora zagrebačkih bogoslova), zajedno s knjigom A. Kneza: Slobodni zidari (Zagreb 1.939), pridonijet će barem nešto, da se naša domaća atmosfera malo pročisti.

Jedan je dio u popisima spomenutih članova zagrebačkih loža zatražio da se sudbenim putem utvrdi njihova **nepripadnost** družbi slobodnih zidara.

I to je dobro; skinut će tako sa svojih časnih imena velo kojim su ih nagrđivali oni, što su ih stalno pribrajali u društvo masona. Neki će drugi pojedinci biti moralno prisiljeni da se djelomično povuku iz javnoga života, pa će im djelovanje nužno biti ograničeno. Mnoga će dobra stvar možda lakše prodrijeti do pobjede, mnogi će zaslužni pojedinac možda lakše doći na mjesto za koje ima spreme i srca; mnogi će se štetni pothvat možda moći pravodobno spriječiti.

Objektivnost međutim traži da kažemo: mnogi je postao članom lože, a da možda o svemu što sobom nosi pripadništvo ovoj sekti, nije imao pravoga pojma. Čak bi možda mogli reći: da je koji taj — bijela vrana! — pred sobom opravdao taj korak. Nevjerojatno je naime koliko ima neznanja kod t. zv. inteligencije, nepoznavanja metafizičkih problema, pa ni posve običnih stvari iz ljudskoga vjerskoga života! Ljudi se veoma lako daju zavesti blještavim frazama. Pod plaštem »humanosti«, »vjere u vječnoga neimara«, u neki panteistički »vječni život«, pod izlikom divljenja »visokoj mudrosti« Isusovoj, pod težnjom za »napretkom čovječanstva« i sličnim krilaticama što ih upotrebljuju slobodni zidari, kriju se stvarno ipak samo oštre strijele načelnih neprijatelja Božanstva Isusa Krista i njegove Crkve. Ne ulaze amo u račun ni dobrota, ni plemenito srce, ni meka duša, ni nesebičnost, ni požrtvovnost pojedinaca; stoji da su osim rijetkih iznimaka, svi odreda jednostrano filozofski izobraženi, u vjerske probleme neupućeni, po »autoritetima« zavedeni, filozofski nekritični, a neki svojom vlastitom veličinom zaslijepljeni. Gdjekoji ostaju članovima loža iz materijalnih interesa, ne ni misleći na kakovu idejnu aktivnost. — Bog Otac nebeski, koji jedini gleda srce i bubrege čovječje, znao je i znat će i među njima, za kojega toga štova-

telja Asiškoga siromaha ili Vinka Paulskoga, naći čas, kad će masonsko svijetlo zamijeniti s Kristovim.

2. Crkvene kazne za pripadnike slobodno zidarskih loža izriče kan. 2335 C. Z.[1]. U tom je kanonu izričito spomenuta slobodno zidarska sekta (»nomen dantes sectae massonicae«), dok su ostala društva spomenuta samo općenito i to u poredbi s masonima (»aliisve ejusdem generis associationibus«). Svi se slažu u tomu, da se amo imaju pribrojiti i članovi nihilističkih društava, te svih ostalih koja se udružuju u cilju da rade protiv Crkve i zakonite civilne vlasti. Svi spomenuti potpadaju pod kaznu izopćenja latae sententiae na obični način pridržanu Apostolskoj Stolici.

Za pripadnike socijalističke sekte misle Génicot (II, 594) i Aertnys-Damen (II, 1057), Wernz-Vidal (Ins. poen. 483), da ne potpadaju pod cenzuru, jer nemaju tajnih organizacija, nego se javno udružuju i zboruju; to se ne može protegnuti na komunističku organizaciju, jer ono što je rečeno za socijaliste, ne vrijedi za komuniste s razloga, što je njihov program otvoreno uperen protiv države ne samo u koliko traži reorganizaciju, nego nasilnu revoluciju, a zatim što su otvoreni radikalni neprijatelji vjere i Crkve u svakoj formi. Bliži su dakle nihilistima i anarhistima nego socijalistima.

Kod odrješenja u ispovijedi valja da ovlašteni ispovjednik od bivšeg masonskog vjernika traži: a) da osim što će zadanu pokoru izvršiti, ostavi masonsku sektu i od nje se odijeli, b) da prouzročenu sablazan popravi na najbolji način, pa da se — ako ikako može — javno odrekne sekte, c) da knjige, pisma, znakove masonske — ako ih posjeduje — preda izravno ispovjedniku ili biskupu Ordinariju, ili da ih spali ako to prilike iziskuju, d) da odsele uznastoji češće pristupati sv, sakramentima, e) da obeća postupak u smislu kan. 2336, § 2, po kojemu postoji dužnost dojaviti klerička lica biskupu Ordinariju ili sv Oficiju, ako su članovi takovih društava. Za njih postoje još druge, strožije crkvene kazne (suspenzija, lišenje beneficija, službe, časti dr.).

3. Ima još društava koja su od Crkve zabranjena, ali ne sub censura. Da li se i na njih protežu onakove crkvene kazne kao na masone i njima posve slična društva, nije posve jasno. Način i svrha tih društava se dosta razlikuju od masonskih i anarhističnih, pa bi se vjerojatnije o njima imalo suditi onako, kako gore spomenuti autori sude o socijalistima. Wernz-Vidal u cit. djelu navode ta društva kako slijedi:

1) Societates biblicae pluries a RR. PP. damnatae.

2) Tres americanae societates operariorum: a) Socii singulares (Odd fellows), b) Filii temperantiae (Sons of temperance),

[1] »Nomen dantes sectae massonicae aliisve ejusdem generis associationibus quae contra Ecclesiam vel legitimas civiles potestates machinantur, contrahunt ipso facto excommunicationem Sedi Apostolicae simpliciter reservatam«.

c) Equites Pyrthiae (Knights of Pyrthias) S. O. 20 Aug. 1894.

3) Societas »Independent order of good templars« (Guttempler-Orden) S. O. 19 Aug. 1893.

4. Societates, quibus propositum est promovere usum comburandi hominum cadavera. S. O. 19 Martii 1886, ubi censura dicitur incurri, si agatur de associat. sectae massonicae filiali.

5) Generatim prohibitae habendae sunt, quae a sectatoribus exigunt iuramentum servandi secretum et praestandi omnimodam obedientiam occultis ducibus. Ipsum iuramentum sua generalitate est illicitum sicut promissio obedientiae quae extendatur ad illicita.

6) Pariter damnatae sunt societates theosophicae (S. O. 18 Jul. 1919, AAS, 1919, 317), societates iuvenum virorum christianorum (Y. M. C. A. = Young men Christian Association) et iuvenum mulierum christianarum (Y. W. C. A. = Young women Christian Association) S. O. 5 Nov. 1920 (AAS, 1920, 595).

Kako su i kod nas raširena društva za podizanje krematorija: Oganj (Beograd), Plamen (Zagreb) i Ogenj (Maribor), onda tz. Guttempleri, a osobito Zajednica kršć. mladih ljudi (Y. M. C. A.) i teozofska društva, valja ih ovdje spomenuti; možda amo spadaju i Rotarijanci, koje smatraju filijalcima masona?*

NADGROBNI GOVORI

Prof. A. Živković

Činjenica da je Crkva popustila i praktično odstupila od svoga prava, da jedino ona daje dozvolu za nadgrobne govore — urodila je u naše vrijeme jednom posljedicom, koja nas ne može veseliti. Po gradovima se prigodom pokapanja mrtvaca drže govori, a da se nitko ne brine, da li će to biti dušobrižniku-župniku pravo ili ne, da li je osoba koja govori podesna ili nije, da li će s vjerskim činom biti u skladu ono što će govornik izgovoriti, ili će to naprotiv biti profanacija vjere i Crkve. Groblje je blagoslovom postalo svetim mjestom. Ne bi na njemu smio govoriti laik bez biskupove dozvole, kao što ne smije govoriti u crkvi.[1] Ali pošto je vremenom uvedena drukčija praksa,

[1] Dr. M. Štiglić (Kazuistika, str. 14) citira talijanskog autora Del Vecchio, koji kaže: In coemeterio non esset laico permittenda funebris laudatio, nisi licentia ab episcopo obtenta et scripto approbata; etsi enim ad communitatem spectet eius aedificatio et conservatio, semper tamen locus sacer est, sacris ritibus benedictus. Tanto minus permittitur laico ut habeat funebrem laudationem in ecclesia, usurparet enim ministerium ecclesiasticum; hinc enim Clemens XI. prohibet in ecclesia omnia eloquia profana, circulos et strepitus. Immo in coemeterio neque inscriptiones essent ponendae sine ecclesiastica auctoritate; verum hodie vix ac ne vix id obtineri potest, cum civilis auctoritas omne sibi vindicet ius in loca«. I, n. 541.

* Ovaj i ostali prinosi (izvještaji i bilješke) u ovom broju redigirani su još sredinom ožujka o. g. (Ur.)

bilo bi danas nemoguće staviti stvar u onaj položaj u kojemu bi pravno imala postojati. Govori se drže kako se komu svidi, naročito u gradovima. Ne će međutim biti na odmet, osvježiti malko ovu stvar i dozvati je u svijest dušobrižnom kleru, koji i kraj stanja kakovo jest, još uvijek može u danom slučaju spriječiti sablazan, ako postoji pogibao da se ona dogodi.

1. Crkva je oduvijek polagala važnost na groblja, zato i traži da su u njezinu vlasništvu (kan. 1206, § 1); a ako su groblja zajednička (komunalna) kojima je vlasnik općina, pa se u nj mogu pokapati svi bez razlike konfesije, traži da bude blagoslovljeno, ako će se u nj pokapati katolici u većini (kan. 1206, § 2). Što se pak tiče nadgrobnih govora traži kan. 1211. C. Z. da se oni na koje spada pobrinu: da natpisi, govori ili ukrasi spomenika ni u čemu ne povrijede katoličku vjeru i pobožnost.[2] Kako se dakle ne mogu namještati spomenici kojima nije župnik odobrio oblik i natpis,[3] tako se isto ne bi smjeli na groblju držati govori kojih nije župnik odobrio. Stara je praksa bila više u duhu Crkve i na korist vjernika.

Ispravno je zato rečeno: da nadgrobnim govorima »prema duhu i običaju Crkve nije obično predmet život ili slavljenje mrtvaca, nego koja ozbiljna evanđeoska istina, poimence posljednje stvari čovjeka; pri tom se može uzeti nekoliko utješljivih razloga za rodbinu pokojnikovu, a može se pa i treba s nekoliko riječi sjetiti i pokojnika i preporučiti ga molitvama nazočnih.«[4] To, istina, vrijedi za govor dušobrižnika, ali bi jednako tako imalo vrijediti i za govor svakoga laičkog lica, jer je i onako laičko lice samo običajem pripušteno da danas slobodno na groblju govori.

Valja napomenuti, da je sinoda biskupije Eichstädt protiv toga da se uvode nadgrobni govori tamo, gdje već običajem nisu uvedeni; a da se isto tako sinoda biskupije Linz izjavila uopće protiv govora nad grobom. Prva spomenuta sinoda ističe, da je potrebna velika opreznost (»magna adhibeatur discretio«) da govor ne bude više na sablazan, nego na duševnu korist onih koji ga slušaju.[5]

U gradovima (u Zagrebu napose) je već bilo sablazni u tom pogledu: socijalisti, komunisti, slobodni zidari, apostate od katoličke Crkve, istaknuti liberalci-bezvjerci i dr. iskoristili su taj čas i po kojiput ga profanirali svojim izazovnim ispadima i vrijeđanjem osjećaja kršćansko-katoličkih vjernika. U velikom je gradu to podosta teško spriječiti, ali u manjim će gradovima

---

[2] »Caveant Ordinarii locorum, parochi ac Superiores ad quos spectat, ne in coemeteriis epitaphia, laudationes funebres ornatusque monumentorum quidquam prae se ferant a catholica religione ac pietate absonum.«

[3] Ušeničnik, Past. bogosl. III. izd. str. 476 misli tako, ali ništa ne spominje glede govora.

[4] Schüch-Polz, Pastirsko bogosl. Zagreb 1917., str. 116.

[5] N. n. mj.

biti lakše; tek treba da se dušobrižnik zanima, tko u sporazumu s rodbinom namjerava govoriti nad grobom, pa da onda ispravno ocijeni moralni značaj te osobe, te da se s nastupom saglasi ili da izrazi svoje negodovanje. Ogromni dio vjernika je u svakom slučaju povrijeđen izazovnim postupkom, ne samo radi sebe i svojega vjerskoga naziranja, nego i radi uspomene na pokojnika. Tek sektarci, ne osjećajući svu ozbiljnost i težinu časa, prelaze i u tom momentu preko elementarnih ljudskih obzira takta i poštovanja. S njima se mogu suglasiti samo neprosvijećeni i moralno neusklađeni pojedinci.

2. — Ali predmet nadgrobnih govora je stvar vrijedna posebna upozorenja. Kod vjernika katolika, kojima nije ni na kraj pameti da pokop mrtvaca izrabe u neke demonstrativne svrhe, događa se, da govornici govore o čitavom životu ili naročito kojem odsjeku života pokojnikova, o svemu i svačemu, samo ne ob onom što je najviše na mjestu: o životu u vječnosti u koji je pokojnik zakoraknuo. Znam da laici govornici u pretežnom dijelu nisu u stanju o tom životu govoriti onako kako bi jedino svećenik mogao govoriti; ali da ga posvema mimoiđu — nije nikako u redu. Slušajući govore nad grobom kako se n. pr. drže u Zagrebu, mora čovjek doći na misao: da je daleko veća važnost položena na ono što je bilo s pokojnikom, nego na ono što će biti; kao da se i nema što reći o životu onkraj groba; kao da je s ovim paradnim činom sprovoda sve svršeno zanavijek; kao da je pokojnik živio samo zato, da se o njemu pred svijetom može pohvalno reći: učinio je to i to, odlikovao se u tom i tom i više ništa! Ni jednom riječju ne upravlja govornik misli slušača na budući život s Bogom, na nadanja i molitve, koje je pokojnik u samoći negdje proživljavao, na vječnost koja se u taj čas širi pred svima nama sa svom svojom strahovitom tajnošću. Hvalama i pohvalama, veličanju i slavljenju — ni kraja ni konca! Znamo za onu: de mortuis nisi bene; tek ni u govorima katolika vjernika, osim u rijetkim iznimkama ne zapažamo dostatno vjere u prekogrobni život, nade u slavu Božju niti ljubavi k Ocu vječnosti i istine! A u tom bi pogledu trebalo baš časove pred otvorenim grobom iskoristiti, da se u duše sviju ulije iskra koja će u možda ohladnjelom srcu rasplamsati zamrlu ljubav prema Bogu, oživiti iščezlu vjeru u Njega, a nanovo uskrsnuti nadu, koja daje snagu i sposobnost za daljnje patnje u životu.

Moram priznati, da sam jednom slušajući oprosni govor inovjerca — Židova — bio upravo ugodno dirnut skladnim nizom misli koje je on iznio tom zgodom. Osnovna je nit bila život u krilu Božjemu, o kojemu ima govora i u sv. Pismu Staroga Zavjeta.

Običaju koji je u naše vrijeme kod nas zavladao kod nadgrobnih govora podliježu vremenom i oni, koji mu nikada i nikako ne bi smjeli podleći. Na nama je svećenicima, da u tom pogledu dajemo ton, pa da navratimo na pravu stazu ono, što

se od nje odalečilo. Naša je dužnost tim veća, što su prilike suvremena života labavije i za vjerski život nemarnije. Za nas ima vrijediti ona: Tu ne cede malis, sed contra audentior ito! Ne uzmiči pred zlom, nego naprotiv: pođi protiv njega što srčanije!

TEŽINA KRIVE ZAKLETVE

Dr. Dominik Budrović, O. P.

Da lakše obrazložimo težinu grijeha krive zakletve, najprije ćemo predočiti uzvišenost zakletve uopće i socijalnu korist njezinu.

Do zakletve su uvijek mnogo držali svi koji su u sebi proživljavali svijest i osjećaj religije. Što je pojam o vrhovnom biću bio kod pojedinaca ili kod naroda čišći i uzvišeniji, tim je i čin zakletve dobivao na svojoj unutarnjoj vrijednosti, na čašćenju i socijalnoj koristi. Ova je povezanost unutarnje vrijednosti i socijalne koristi o većoj ili manjoj čistoći religije i vjere u vrhovno biće — sasvim prirodna. Zakletva je naime čin vjernika koji vjeruje u neko Božanstvo i zazivlje ga za svjedoka onoga, što izjavljuje ili obećaje. Osvjedočenje vjernika da je onaj koga on zazivlje za svjedoka u najvišem stupnju savršen, sveznajući i svemogući, daje zakletvi najvišu vrijednost i najjaču moralnu snagu za društvo. Zato je k r š ć a n s k a zakletva najsvetija i najsnažnija, te od najveće socijalne koristi. A zato je i grijeh k r i v e zakletve, kojim se obeščašćuje svetost kršćanske zakletve i kod ljudi umanjuje njezino poštivanje i moralno-božanska snaga, spada među najteže grijehe. On nije vrlo daleko od najtežega grijeha.

1. Kršćanska je zakletva najsvetija.

Ona je najsvetija između svih zakletvi, jer njome zazivamo za svjedoka jedinoga i pravoga Boga, spoznatog u onom savršenom svijetlu objave, kojom nam se On sam očitovao. Svaka zakletva kojom se zaziva neko vrhovno biće za svjedoka nosi u sebi — barem subjektivno — pečat religijoznosti i neke svetosti. No u stvarnosti ne postoji nego samo Bog prema kršćanskom poimanju, sa svim savršenstvima koje Božjem biću pripadaju. Kad kršćanska zakletva zazivlje ovoga jedinoga i pravoga Boga, ona je izraz čvrste vjere u savršenstva Božja. Osim toga ona pretpostavlja vjersku spoznaju sve one beskrajne ljubavi Božje, vjeru u Otkupiteljevo neizmjerno bogatstvo zasluga, koje izviru iz Njegova života, smrti i krvi.

U ovom svijetlu dobiva kršćanska zakletva vrhunac svoje svetosti. Ona je jedan između najsvetijih čina što ga mogu vjernici izvršiti prema Bogu; pretpostavlja vjeru u sva uzvišena svojstva Božja, a napose u sveznanje i svetost Boga, koji ne može ni sjenku laži odobriti ili posvjedočiti, jer je sama svetost.

Pretpostavlja još čin vjere u Božju neograničenu vlast i svemogućstvo, kojim može kad On bude smatrao zgodnim — u vremenu ili u vječnosti — najstrože kazniti kršitelje svetosti zakletve.

Dok zakletva pretpostavlja ove čine vjere, ona je zapravo svet i uzvišen čin kreposti bogoštovlja religije. Ona izvire neposredno iz našega najdubljega poštivanja Boga i Njegovih svetih svojstava. To svoje štovanje izrazujemo Bogu i na vanjski svečani način pred ljudima. Zakletvom priznajemo slabost naših tvrdnja, jer po njoj želimo dati snagu važnost i sigurnost svojim riječima, u koje se više apsolutno ne smije sumnjati. Apostol sv. Pavao govori: Ljudi se kunu višim od sebe (Žid. 6, 16) Sv. Jeronim veli: Onaj koji se kune, ili poštiva ili ljubi onoga kojim se kune (In Matth. V, 34). Već je i Aristotel rekao: Zakletva je veoma častan čin (Metaph. l. 1, c. 3).

Crkva je s toga uvijek smatrala zakletvu svetim činom. Njezinu je svetost branila protiv različnih protivnika. Sama se služila zakletvom već od prvih vjekova svoga opstanka. Vjerska je dogma da je zakletva sveta i dopuštena stvar. To je određeno u IV. lateranskom saboru (god. 1215) protiv Valdežana, zatim u Konstanci (god. 1414) protiv Wicleffa. Dopuštenost zakletve su nijekali Katari, Anabaptiste, Menoniti, Husiti, Beguini, Beguardi, Fratricelli, Quäkerovci, Kant, Fichte, Tolstoj.[1]

U sv. Pismu se na mnogo mjesta nalazi kako je zakletva sveta i dopuštena. »Gospodina Boga svojega boj se«, Njemu služi i Njegovim se imenom kuni (Deut 6, 13). U psalmu 109. stoji: »Zakleo se Gospodin i ne će se pokajati: Ti si svećenik po redu Melhisedekovu. Slično nalazimo kod proroka Izaije (Is 45, 23); kod sv. Pavla (Rim 1, 9): »Bog mi je svjedok da Vas se neprestano sjećam«. »Boga zazivljem za svjedoka na svoju dušu da štedeći vas nisam više došao u Korint« (2 Kor 1, 23). U evanđelju ne nalazimo da je Isus izrekao punu zakletvu. Ali više puta nalazimo Njegov svečani način govora, koji izgleda, kao da se kune sa samim sobom: Uistinu, uistinu govorim vama, ako ne budete blagovali Tijela Sina čovječjega i pili Njegove Krvi, ne ćete imati života u sebi (Iv 6, 54). Ako i ne nalazimo da je sam Spasitelj izrekao pravu zakletvu, nalazimo da je poštivao zaklinjanje Božjim imenom. Kad mu je Kajfa svečano upravio riječi, zaklinjem te Bogom živim, reci nam jesi li ti Krist, sin Božji, Isus izlazi iz duboke šutnje poštiva svetost zaklinjanja Božjim imenom na ustima svoga protivnika i progovara: Da, ja sam Krist i vidjet ćete me gdje sjedim na desnu Boga Svemogućega (Mt 26, 63).

---

[1] Denzinger-Bannwart n. 425, 487, 623, 662, 1175.

2. Moralna snaga i socijalna korist zakletve.

Kršćanska je zakletva od svih drugih najsnažnija. Kad znamo koga i kako svečano ona zazivlje za svjedoka svojih tvrdnja i obećanja tada je jasno, zašto slaba ljudska riječ zakletvom zapečaćena dobiva božansku snagu u očima ostalih. Odatle njezina neprocjenjiva socijalna korist za ljudsko društvo. U mnogim vrlo važnim poslovima javne i privatne prirode od presudne je važnosti za sigurnost i mir stranaka, da se ljudi mogu sa svom pouzdanošću osloniti na izjave ili na zadanu riječ drugih. Ljudskoj slaboj sklonosti k neistini jedini je uspješni lijek zakletva i to nada sve kršćanska zakletva. Ona daje nadljudsku čvrstoću ljudskoj riječi, dovršava inače negordiva ljudska prepiranja i razmirice; ona u svojem djelokrugu unosi smirenu sigurnost u ljudski društveni život.

3. Težina grijeha krive zakletve.

Težinu će ovoga grijeha odmah svatko uočiti, ako mu je pravi i potpuni pojam kršćanske zakletve pred očima. Zakletvom zazivamo Boga za svjedoka, svečano ističemo, da On sam potvrđuje kao istinito ono što mi izjavljujemo. Puštamo Njemu da nas kazni, kad i kako se Njemu svidi, ako neistinu govorimo.

Što dakle čini čovjek, kad se krivo kune? Kad svijesno laže, a ipak zove Boga za svjedoka? On počinja teško pogrđivanje i užasnu nedoličnost protiv Boga. Krivokletnik hoće da potvrdi: ili da Bog nije sveznajući, pa da ne zna da je laž što krivokletnik tvrdi, te da bi Bog mogao potvrditi laž, — i ako je mrzi; ili hoće reći da Bog, i ako sveznajući može lagati, potvrđujući laž krivokletnika.

Zar to nije užasna nepravda i uvreda prema Bogu? Nije li djelom i vladanjem prava i teška psovka? Nije li teška zabluda i povreda Božje savršenosti? Kakav bi to uopće bio Bog, koji ne bi sve znao, da bi ga njegovi stvorovi mogli varati i skrivati mu svoja djela, misli i želje? Ako li pak krivokletnik dopušta, da je Gospod Bog sveznajući, te ga baš zato i zove za svjedoka svoje tvrdnje, tada jasno i svečano tvrdi da Bog može lagati. Nije li to atentat na svetost Boga, koji je sama svetost i sama istina? Ta je uvreda prema našem ljudskom načinu shvaćanja još mnogo gora od prve. I kod ljudi je nečasnija laž nego neznanje. Strašan je i upravo drzovit čin krivokletnika! Nije lako naći među svim grijesima grijeha težega od ovoga.

Jasno je, da je to tako objektivno i stvarno, a izgovor, da tako krivokletnik ne misli, bio bi smiješan, kad ne bi bio odveć drzak. Kriva je zakletva tako velik grijeh, izravno uperen proti Boga, da ona nigda nije laki grijeh, već uvijek teški: uvijek, naime, uključuje prezir Boga. To sv. Toma ovako obrazlaže: »Vidimo, da ono, što je po sebi samo laki grijeh, pače i što je po sebi dobro, postaje teškim grijehom, ako to biva iz prezira

Boga. Odatle slijedi, da je mnogo više teški grijeh ono, što već samo po sebi pripada preziru Boga. A kriva je zakletva već sama od sebe (bez ičega drugoga) prezir Boga, jer je pogrđivanje Boga. Stoga je jasno, da je kriva zakletva već u svojoj biti teški grijeh« (S. theol. 2. 2. q. 98, a. 3).

Što o onima, koji se u šali lažno Bogom prisižu? Na to sv. Toma ovako odgovara: »Onaj, koji se u šali krivo kune, ne izbjegava pogrđenju Boga, nego ga donekle još povećava; zato nije prost od smrtnog grijeha« (Ib. ad 2.) Povećava ga, naime zato, što tako malo cijeni i poštuje Boga, da se ni malo ne uznemiruje vrijeđati ga čak u tako neznatnoj stvari kao što je šala! a lagati u šali kao lagati u ozbiljnom, jednako se protivi Božjoj svetosti!

Da je kriva zakletva uvijek smrtni grijeh, to je jasna nauka katoličke Crkve. Ona je osudila nauku, da je samo laki grijeh zazvati Boga za svjedoka malene laži, te da radi toga Bog neće i ne može osuditi čovjeka na vječne muke (»Vocare Deum in testem mendacii levis non est tanta irreverentia, propter quam velit aut possit damnare hominem«.[2]

Zabrane i kazne za krivu zakletvu u sv. Pismu su takove, da jasno pokazuju, da je smrtni grijeh. U trećoj knjizi Mojsijevoj: »Ne ćeš se krivo kleti mojim imenom, jer ćeš time oskvrnuti ime Boga svoga. Ja sam Gospodin« (Lev. 19, 12). U knjizi proroka Zakarije: »Tada mi reče (Gospod): to je prokletstvo, koje izađe na svu zemlju i jer svaki će lupež, kako je tu (u knjizi, koju je vidio Prorok u viđenju) napisano biti osuđen i tako isto koji se krivo kune. Ja ću pustiti tu knjigu, (koju ti vidiš), govori Gospodin nad vojskama i ona će doći na kuću lupeža i na kuću onoga, koji se krivo kune mojim imenom; i stajat će mu usred kuće i satrt će nju i drvo njezino i kamenje njezino« (Zach. 5, 3—4). »Šest stvari mrzi (osobito) Gospodin, a šesto je krivog svjedoka«. (Prov. 6, 116—19).

Duh Sveti nas opominje, da se čuvamo česte zakletve, pa bila ona i prava, jer je u čestom zaklinjanju velika pogibelj, da se krivo zakunemo. »Zakletvi nek se ne priviknu tvoja usta; jer se u zakletvi (čestoj) nalaze mnogi padi. Spominjanje Božjega Imena neka nije često u tvojim ustima, i nemoj uzimati imena Svetaca, jer se ne ćeš očuvati nevinim u tom . . . Čovjek, koji se mnogo kune, napunit će se nepravde (iniquitate), i njegovu kuću neće mimoići kazna«. (Eccli 23, 9—12). Radi ove pogibelji, opominje nas Spasitelj u evanđelju, da se ne kunemo »nego vaša riječ neka bude: da, da; ne, ne!« (Mat 5, 37).

Crkveni zakonik jednim te istim zakonom (c. 2323) naređuje, da se kazni i psovka i kriva zakletva. Kod nekojih civilnih zakonika kriva se zakletva kod državnih i sudbenih poslova kažnjava istom kaznom, kao izdajstvo domovine, napuštanje

[2] Denz. Bannw. n. 1174.

zastave i kršenje činovničkih dužnosti, ali ne odjelito od samih delikata (Lexikon für Theol. und Kirche, B. III riječ Eid, col. 590). Iz svega je ovoga jasno, kako je veoma težak grijeh krive zakletve. Nije lako matematički označiti ljestvicu težine različitih grijeha, jer se u jednom grijehu mogu promatrati različita moralna stanovišta, okolnosti i učinci. Ipak se može barem donekle odrediti težina grijeha. Najteži grijeh je mržnja na Boga, zatim pozitivno bezvjerstvo i psovka proti Boga. Poslije toga dolazi idolopoklonstvo, ukoliko je to samo grijeh proti vanjskom načinu bogoštovlja. U koliko bi pak to bilo pozitivno nijekanje pravoga ili izlazilo iz mržnje na Njega: tada bi takovo idolopoklonstvo bilo uopće od svih grijeha najteži grijeh. Poslije ovoga svojom težinom dolazi kriva zakletva. — [»**Manifeste ostenditur, quod perjurium pro maximo peccato debet haberi;** nec immerito, quia perjurare nomen Dei, videtur quaedam Divini nominis denegatio: unde secundum locum post idololatriam peccatum perjurii tenet, ut ex ordine praeceptorum apparet«. Quodl. I., art. 18]. Svakako je stalno i jasno, da je ona po svojoj naravi teži grijeh, nego li ijedan grijeh, koji se počinja protiv čovjeka. Teži nego li na pr. krađa, ogovaranje, pače nego li ubistvo! Svi naime grijesi, koji se počinjaju izravno proti osobi ili časti Božjoj, jesu teži od onih, koji se počinjaju proti čovjeku. U neku je ruku neizmjerno veći prekršaj proti Božje časti nego li proti koristi, dobra ili života stvorova. Sva dobra stvorena određena su na slavu Božju i njoj su bitno podređena! U tom je temeljni razlog težine grijeha proti časti Božje. Grozan je zločin ubistva čovjeka. To je sigurno. Na to se naša čovječja narav sasvim prirodno zgraža. Ali duh i vjera nam govore, da je mnogo groznije, da se stvor diže izravno proti osobe ili časti Stvoritelja.

Osim toga čemu bi se tražila ili već samo dopuštala zakletva svečana ili privatna recimo od ubojice ili uopće od počinitelja kojega drugog zlodjela, kad kriva zakletva ne bi bila veći grijeh od svih tih zlodjela? Zar se ne bi moralo pretpostaviti, da onaj, koji je počinio navodno veći grijeh ubojstva, neće se strašiti također počiniti (tobože) manji grijeh krive zakletve, kad bi zakletva zbilja bila manji grijeh od ostalih zlodjela? Sv. Toma to obrazlaže na slijedeći način: »Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Hebr. VI, 16, homines per majores se jurant, et omnis controversiae eorum finis est juramentum. Frustra autem in causa homicidii controversiae finis esset juramentum, si homicidium esset gravius peccatum quam perjurium; praesumeretur enim quod qui majorem culpam homicidii commisisset, non vereretur minorem perjurii incurrere. Unde ex hoc ipso quod in causa cujuslibet peccati defertur juramentum, manifeste ostenditur quod perjurium pro maximo peccato debet haberi; nec immerito, quia perjurare nomen Dei, videtur quaedam divini nominis denegatio: unde secundum locum post idololatriam peccatum per-

jurii tenet, ut ex ordine praeceptorum, apparet; sed et apud Gentiles jusjurandum erat honoratissimum (Quodlib. I, art. 18).

Težina grijeha krive zakletve jest u tomu što uključuje u sebi grijeh sablazni. To vrijedi nadasve kad je stvar mnogima već poznata ili se kasnije dozna. **A što tek da kažemo kad bi takovu sablazan uzrokovao svećenik? Može li se zamisliti sredina u kojoj bi takav svećenik još mogao djelovati?** Kakovu bi Božju kaznu navukao na sebe i na svoje stado takav nesretnik!

S tim je u vezi i grijeh protiv ljudskoga društva. Krivom se zakletvom doprinosi tomu da se pred ljudima umanjuje, a ako je svećenik, upravo ubija poštovanje i ono apsolutno povjerenje u zakletvu, a time se ide k rušenju mira i sigurnosti u ljudskomu društvu.

Eto s toliko je razloga grijeh krive zakletve među najtežim grijesima i stoji već po samoj svojoj prirodi veoma blizu najtežem grijehu. Njegova se težina silno povećava što u praksi lako uključuje i mnoštvo drugih grijeha i grijeh protiv općega dobra u ljudskom društvu.

* * *

»Kako pravo rekao — tako me Bog pomogao« — nalazi se stvarno rečeno u svakoj zakletvi. Strašne su to riječi u ustima krivokletnika; njima on sama sebe proklinje zazivajući osvetu istinitoga i živoga Boga, koji sve zna i sve može.

A strašno je pasti u ruke Boga živoga (Žid 10, 31). Misliti u času krive zakletve i nadati se, da Bog ne će osvetiti svoje svetosti izlijevom svoje kazne koju krivokletnik na sebe zazivlje, znači počiniti novi grijeh: grijeh iskušenja Boga!

VAŽNIJE ODREDBE I RJEŠENJA SV. STOLICE god. 1940.

(Prikaz XXXII. godišta »Acta Apostolicae Sedis«)

Dr. Fr. Herman

I. SVETI OTAC PAPA PIO XII.

U prošlogodišnjem (1940) trideset i drugom svesku (ann. et vol. XXXII) službenog glasila (commentarium officiale) sv. Stolice objavljeno je u prvom dijelu, u kojem se objelodanjuju službeni akti samog sv. Oca (I, Acta Pii Pp XII), ukupno 87 njegovih akata, i to 68 pismenih odredaba, a 19 usmenih.[1]

Od pismenih odredaba objavljeno je: 1 enciklika, 1 apostolsko pismo (Epistula Apostolica), 31 konstitucija (Constitutiones Apostolicae, in forma bullae), 2 motuproprija, 20 apostolskih listova (Litterae Apostolicae, in forma brevis) i 13 običnih papinskih pisama (Epistulae). Od usmenih izjava objavljeno je: 1 svečana kanonizacija, 3 homilje (propovijedi), 1 besjeda

[1] U ovoj razdiobi službenih papinskih akata držimo se klasifikacije, koju je posljednjih godina utvrdila rimska kurijalna praksa.

(Sermo), 9 alokucija, 1 govor (Oratio) i 4 radiogovora (Nuntii radiophonici).[2]

Enciklika »Saeculo exeunte octavo« od 13. lipnja 1940. (AAS, 1940, 246—260) upravljena je na patrijarhu nadbiskupa u Lisabonu i na episkopat u republici Portugal prigodom 800 godišnjice portugalske nezavisnosti. Svečano Apostolsko pismo »Nosti profecto« od 6. srpnja 1940. (AAS, 1940, 289) upravljeno je na generalnog starješinu Isusovačkog reda Vlad. Ledóchowskog prigodom proslave 400 godišnjice ovoga za Crkvu tako zaslužnog reda.

Apostolske konstitucije su sve partikularnoga značaja i sve se odnose na novo razgraničenje biskupija i misijskih područja.

Od dva objavljena motuproprija određuje prvi[3] obdržavanje službe Božje i javnih molitava na cijelom svijetu za pomoć u ratnim strahotama i za mir, na dan 24. studenoga 1940., a drugim[4] sv. Otac dopušta, da se na Badnjak ove godine (1940) i dalje u zemljama, gdje se mora obdržavati zamračivanje zbog opasnosti od zračnih napadaja, doklegod ovakove žalosne prilike budu postojale, može iznimno služiti sv. misa polnoćnica već poslije podne.[5] Tkogod prisustvuje toj popodnevnoj Misi, udovoljuje dužnostima prisustvovanja Misi na Božić. Svećenici, koji budu služili tu Misu, moraju biti na tašte barem četiri sata prije toga. Isto tako i vjernici, koji se kod te Mise žele pričestiti. Vjernici se toga dana mogu pričestiti i kod jutarnje Mise na Badnjak, a također i kod po-

---

[2] Svečanu kanonizaciju (Sollemnis canonizatio) novih Svetaca i Svetica izvršuje sam sv. Otac (Ipse sedens in Cathedra mitramque gestans, sollemniter pronunciat). Pod homilijom razumijeva se po sadanjoj kurijalnoj terminologiji propovijed sv. Oca pod sv. misom; sermo je svečana besjeda izvan sv. mise (redovno pred kardinalskim zborom); alokucije su nagovori prigodom svečanih audijencija, a orationes govori sv. Oca izvan sv. mise, ali u vezi s liturgičnim činom. Posljednjih godina postaju sve češći radio-govori sv. Oca pred mikrofonom (nuntii radiophonici).

[3] Motu Proprio »*Norunt profecto*«, 27 Octobris 1940, quo eucharistica sacrificia ac publicae supplicationes indicuntur, die 24 mensis Novembris a. 1940 ubique terrarum habenda, pro praesentibus societatis humanae necessitatibus. (AAS, 1940, 385—386).

[4] Motu Proprio »*Cum bellica conflictio*«, 1 Dec. 1940, quo Missa, quae media nocte Nativitatis. D. N. Iesu Christi celebrari solet, in pervigilio eiusdem Nativitatis sub vesperam celebranda permittitur. (AAS, 1940, 529—530).

[5] »Perdurantibus harum tristissimarum rerum adiunctis, in regionibus, in quibus lex obstruendae lucis viget, singulis locorum Ordinariis concedere liceat, ut in Ecclesiis Primatialibus, Metropolitanis, Cathedralibus, Collegiatis et Paroecialibus unica Missa Conventualis vel Paroecialis, quae media nocte Nativitatis Domini celebrari potest, in pervigilio sub vesperam celebretur: ita quidem ut cum sacri ritus finem habeant, aliquid supersit temporis antequam lex, de qua supra, in effectum deducatur.«

podnevne ponoćke, no ne smiju se u tom slučaju pričestiti na sam dan Božića.

Apostolski listovi (Litterae Apostolicae sub annulo piscatoris)[6] odnose se: 5 na beatifikacije ugodnika Božjih (B. Philippina Duchesnes, B. Joachima de Vedruna, B. Maria Gulielma Aemilia de Rodat, B. Maria Crucifixa di Rosa i B. Ignatius Laconi); 10 na podjeljivanje dostojanstva manje bazilike stanovitim crkvama; 3 na postavljenje svetih Zaštitnika (Patronus) biskupijskih, a 2 na singularno pravo.[7]

Obična papinska pisma (Epistulae) upravljena su pojedincima. Među njima se ističe pismo upravljeno na kardinala drž. tajnika Maglione, u kojemu sv. Otac preporuča i želi, da se kroz mjesec svibanj na cijelom svijetu nevina djeca, osobiti djevojčice mole Majci Božjoj za mir.[8] Nadalje pismo upravljeno predsjedniku Sjed. država Franklinu Rooseveltu kao odgovor na njegov list papi o Božiću god. 1939.[9]

Osim toga objavljena su akta triju papinskih konzistorija [10] te dva svečana međunarodna ugovora, koja je sv. Stolica sklopila s republikom Portugalom: Konkordat od 7. svibnja 1940[11] i Sporazum (Accordo Missionario)[12] o misijama u portugalskim kolonijama od istoga dana (oba su ratifikovana 1. lipnja 1940).

U pogledu bračnoga prava usvaja portugalski konkordat (art. XXIII i XXIV) poznati sistem fakultativnoga crkvenog i fakultativnog građanskog bračnog prava, a zadržava crkvenu (duhovnu) sudbenost samo u parnicama o nevaljanosti i neizvršenosti crkvenog braka (art. XXV). Za izvršnost presuda duhovnih sudova za državno područje potrebno je, da ih preispita Apostolska Signatura u Rimu i da se odanle dostave radi stavljanja potrebne građanske zaporke portugalskim Apelacionim

---

[6] Pod Apostolskim listovima (Litterae Apostolicae) razumijevaju se danas isključivo papinski akti otpremati u obliku brevea (sub annulo piscatoris).

[7] 1) »*Litteris suis Apostolicis*«, 11 nov. 1940, de nobilitatis privilegio iam ordinis Piani proprio abolendo (AAS, 1940, 41), kojim se dokida pravo na nasljedno plemstvo za nosioce viteškog reda osnovanog od Pija IX (1847) i on se u tom pogledu izjednačuje s ostalim papinskim viteškim redovima (»absque ullo nobilitatis iure privilegioque«); i 2) »*Ad Apostolicae Sedis*«, 25 nov. 1940, (AAS, 1940, 548), kojim se pravim članovima papinske akademije znanosti u Rimu podijeljuje naslov »*Preuzvišeni*« (titulus »Excellentiae«).

[8] Epistula »*Superiore anno*«, 15 apr. 1940 (AAS, 1940, 144—146).

[9] Epistula »*The memorable message*« (Ii memorando messagio), 7 Jan. 1940 (AAS, 1940, 43—47).

[10] AAS, 1940, 105, 107, 137.

[11] *Concordato* trà la Santa Sede e la Repubblica Portoghese (AAS, 1940, 217—233).

[12] *Accordo* Missionario trà la Santa Sede e la Repubblica Portohgese (AAS, 1940, 235—244). Oba su dokumenta objavljena u talijanskom i portugiškom tekstu.

sudištima. Zato je onda Apostolska Signatura za pravilnu primjenu ovih odredaba izdala specijalne propise.[13]

Svečano je sv. Otac proglasio Sveticama dvije Blaženice: Mariju Pelletier i Gemmu Galgani (2. V. 1940, AAS, 1940, 169).

Svečane propovijedi izrekao je: na Uskrs (24. III.), na Spasovo (2. V.) i na Nedjelju molitava za mir (24. XI).[14]

Svečanu besjedu (Sermo) izgovorio je sv. Otac pred kardinalskim zborom na Badnjak (24. XII. 1939), u kojoj je precizirao onih 5 uslova za opći mir u svijetu (i punti fondamentali di una pace giusta e onorevole).[15]

Od onih 9 alokucija, koje su objavljene, pobudila je veliku pažnju ona, koju je 4. rujna 1940. održao prigodom svečane audijencije predstavnicima talijanske katoličke Akcije.[16]

Na radio govorio je sv. Otac 4 puta, i to: 1) Vjernicima u Novoj Zelandiji prigodom Euharistijskog kongresa u Wellingtonu (1. II. 1940), 2) Vjernicima Južne Amerike prigodom Euharistijskog kongresa u Santa Fè u Argentini (13. X. 1940), 3) Vjernicima Sjeverne Amerike u predvečerje Misijskog dana (19. X. 1940) i 4) Peruanskim vjernicima prigodom Euharistijskog kongresa u Limi (27. X. 1940).[17]

II. SUPREMA SACRA CONGREGATIO S. OFFICII

Vrhovna kongregacija sv. Oficija objavila je ove godine u drugom dijelu službenog glasila, u kojemu se objelodanjuju akta kardinalskih zborova (II — Acta SS. Congregationum) ove dekrete:

1. O zabrani širenja pobožnosti: Ljubavi Isusovoj do uništenja i Ružarija Presvetih rana Isusovih.[18] 2. O nesposobnosti

---

[13] S. Signaturae Apostolicae Tribunal, *Normae,* 22 Apr. 1940, circa applicationem Art. XXV Concordati inter Sanctam Sedem et ipsam rempublicam Lusitanam. AAS, 1940, 381—382.

[14] AAS, 1940, 146, 171, 531.

[15] Sermo, 24 dec. 1939, »*In questo giorno*«. AAS, 1940, 5—13.

[16] Allocutio »*Se a temperare*« 4 Septembris 1940, ad laborantes in Actione catholica Romae coadunatos. (AAS, 1940, 362—372). O toj je alokuciji pisano i u našoj crkvenoj štampi. Vd. članak »Suvremeni zadaci K. Akcije« u Kat. Listu, Zagreb, 1940, 449 i sl.

[17] AAS, 1940, 47, 418, 424 i 429. Značajno je, da je sv. Otac u jednom mjesecu listopadu govorio tri puta na radio.

[18] Decretum, 12 Dec. 1939 (AAS, 1940, 24): Ad dubium: »An devotionis forma, vulgo — Devozione all' Amore annientato di Gesù — et — Rosario delle Santissime Piaghe di Nostro Signor Gesù Cristo — inter fideles fovere liceat« Resp.: Negative.

otpadnika pokretati bračnu parnicu,[19] 3. O nedopuštenosti sterilizacije,[20] 4. O nedopuštenosti ubijanja defektnih lica od strane države.[21]

Nadalje je sv. Oficij stavio na Indeks zabranjenih knjiga ova djela: Edmund Fleg, L'enfant prophète i Jesus raconté par le juif errant,[22] Karl Pelz, Der Christ als Christus (štampano kao manuskript),[23] Dain Cohenel (Dolindi Ruotolo), La Sacra Scrittura. Psicologia. Commento. Meditazione.[24]

III. S. CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI

1. Ova je Kongregacija objavila dekret,[25] kojim se opće odredbe o odgoju, studijama i sv. ređenju svećeničkog podmlatka sadržane u enciklici Sv. Oca Pape Pija XI. »Ad catholici sacerdotii« i u konstituciji »Deus scientiarum Dominus« na posebni način primjenjuju na kandidate kleričkog staleža istočnih obreda u područjima istočnih patrijarhata. U dekretu se kao minimum traži studij od jedne godine filozofije i tri godine teologije. Daju se podrobni i strogi propisi za ispit ređenika i određuju opetovni ispiti kroz pet godina po primljenom svećeničkom sv. redu.

2. Od neke je važnosti i rješenje,[26] da su s raznim dostojanstvima, koja prelati istočnih obreda podijeljuju svećenicima drugih obreda spojene samo počasti (honoris insignia), a nikakove druge ovlasti (facultates).

---

[19] Decretum, 15 Jan. 1940 (AAS, 1940, 52): Proposito dubio: »An inter acatholicos qui, iuxta decretum S. Officii diei 18 Ianuarii 1928, in causis matrimonialibus agere prohibentur, connumerandi sint etiam apostatae a fide«, Resp AFFIRMATIVE. Time je riješeno, da se nekatolikom, kojemu prema dekr. Sv. Off. od 18 jan. 1928 (AAS, 1928, 75) ne pripada tz. procesualna sposobnost pred kat. crkvenim sudom, ima smatrati ne samo onaj, koji od rođenja formalno pripada nekatoličkoj vjeroispovijesti, nego i svaki otpadnik (bivši katolik) bilo da je formalno prešao na drugu vjeru bilo da je samo notorno odbacio katoličku vjeru.

[20] Decretum, 24 febr. 1940 (AAS, 1940, 73): Proposito dubio: »An licita sit directa sterilizatio sive perpetua sive temporanea, sive viri, sive mulieris« Resp.: NEGATIVE.

[21] Decretum, 2 Dec. 1940 (AAS, 1940, 553) de directa insontium occisione ex mandato auctoritatis publicae peragenda. Quaesito: »Num licitum sit, ex mandato autoritatis publicae, directe occidere eos, qui, quamvis nullum crimen morte dignum commiserint, tamen ob defectus psychicos vel physicos nationi prodesse iam non valent, eamque potius gravare eiusque vigori et robori obstare censentur« Resp.: NEGATIVE, cum sit iuri naturali ac divino positivo contrarium.

[22] Decr., 4 mar. 1940 (AAS. 1940. 120).

[23] Decr., 6 nov. 1940 (AAS, 1940, 502).

[24] Decr., 20 nov. 1940 (AAS, 1940, 533). Autor se je pokorio (»humiliter se subiecit« Notific., 6 dec. 1940, AAS, 1940, 554).

[25] Decretum »Apostolicae Sedi«, 27 Jan. 1940, de recta Cleri Orientalis institutione in territoriis patriarchalibus. AAS, 1940, 152.

[26] Responsum, 11 Jun. 1940, de dignitatibus a Praelatis ritus orientalis sacerdotibus alieni ritus concessis. AAS, 1940, 303.

IV. S. CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Ova je Kongregacija propisala i objavila posebni sudski Poslovnik[27] za regionalne crkvene ženidbene sudove u Italiji, koji su ondje zavedeni kao partikularno pravo motuproprijem Pija XI »Qua cura« 8. Dec. 1938. (AAS, 1938, 410).[28]

V. S. CONGREGATIO CONCILII

1. RJEŠENJE o pravu na ukop začasnih kanonika.[29] Kongregacija je rješavajući predloženo joj sporno pitanje[30] odlučila, da se prema odredbama kan. 1220 samo aktualni kanonici (canonici residentiales) pri ukopu prenose u Stolnu crkvu, a ne i začasni kanonici, naslovni biskupi i niži kaptolski nadarbenici (beneficiarii non residentiales). Ovi se prema k. 1218 prenose u župsku crkvu, a pravo na ukop (iusta funebria) pripada prema k. 1216,5 mjesnom župniku. Možebitni protivni kaptolski statuti ili biskupijski propisi moraju se dokinuti, jer su u protivnosti s općim pravom i ne mogu od redovne župnikove jurisdikcije izuzeti bilo koje fizičke ili moralne osobe, ako to nisu redovničke zajednice ili kuće (k. 464 § 2).

Zato je Kongregacija u konkretnom spornom pitanju: »An et quomodo articulus 123 Statutorum capitularium sustineatur, in casu; odgovorila: »Negative, et articulum 123 Statutorum capitularium esse reformandum ad normam iuris.«

2. RJEŠENJE o stupanju kaptolskog nadarbenika u redovničku družbu.[31] Kada se dogodi, da koji nadarbenik stupi u redovničku družbu nije time odmah njegova služba ispražnjena,[32] nego se po zakonu (kk. 188, i 584) može smatrati upražnjenom tek za godinu dana poslije položenih redovničkih za-

---

[27] **Normae, 10 Jul. 1940, pro exsequendis Litteris Apostolicis »*Qua cura*« die 8 Dec. 1938 motu proprio datis. AAS, 1940, 304—308. Ovaj poslovnik sadrži ova poglavlja: I. De tribunalis regionalis moderatore, iudicibus et ministris, II. De modo procedendi in tractatione causarum matrimonialium, III. De honorariis iudicibus et tribunalium ministris assignandis, IV. De taxis et expensis iudicialibus necnon de retributione procuratorum et advocatorum.**

[28] Vd. moj prikaz u Bogosl. Smotri, 1939, str. 64.

[29] **S. C. Conc., *Resolutio,* 9 Dec. 1939, Dioecesis C., iuris funerandi canonicos honorarios. AAS, 1940, 75—77.**

[30] **Sporno je bilo pitanje, da li pripada obvezna krepost odredbi u Statutima Stolnoga kaptola jedne biskupije, koja su od Ordinarija bila odobrena g. 1933. Ova je odredba (art. 123) glasila: »Defuncto aliquo ca-**nonico, etiamsi honorarius aut simpliciter beneficiarius fuerit, quaecunque sit paroecia in qua decesserit, Capitulum collegialiter procedet ad eius domicilium. Archipresbyter levabit cadaver, quod ad ecclesiam cathedralem deferetur, ut ibi funera expleantur.«

[31] **S. C. Conc., *Resolutio,* 13 Apr. 1940, Dioecesis V. et aliarum, capitularis religionem ingressi. AAS, 1940, 374—378.**

[32] **Razumije se, da nadarbenik može prije stupanja u red propisno podnijeti ostavku (k. 186), ali to nije dužan učiniti.**

vjeta, ako se radi o župniku, a tek za tri godine, ako se radi o kakovom drugom nadarbeniku tako, da ovakav nadarbenik može opet nastupiti i preuzeti svoju nadarbinsku službu, ako prije položenih zavjeta ili prije izminuća roka određenoga u k. 584 istupi iz reda (vd. kk. 575 i 637).

Kako se prije zavjetovanja mora svršiti novicijat od jedne do dvije godine (k. 555), to će radi stupanja u red župa biti upražnjena tek za 2 do 3 godine, a druga nadarbina tek za 4 do 5 godina. Kodeks ipak nema nikakove odredbe o tom, da li takav nadarbenik, koji je stupio u redovničku družbu ima za sve ono vrijeme, za koje mu je njegova nadarbina zadržana, i pravo na nadarbinske prihode.[33] S obzirom na to, da je i prije i poslije Kodeksa postojala stalna praksa, da su ovakovi nadarbenici u pravilu tražili i dobili posebni indult od sv. Stolice, da mogu primati svoje nadarbinske prihode, Kongregacija je pozivom na kanon 20 (»stylus et praxis Curiae Romanae«) riješila, da takovim nadarbenicima ne pripadaju nikakovi nadarbinski prihodi, ako nemaju za to indulta od sv. Stolice.[34]

VI. S. CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE.

1. Izdana je instrukcija[35] kojom se dopuštaju stanoviti izrazi poštovanja u čast Konfucija, u koliko imaju samo nacionalni značaj, a ne značaj vjerskoga kulta. Ujedno se kao suvišna dokida za misionare obveza, da moraju položiti posebnu prisegu o izbjegavanju kineskih obreda.

2. Dekretom od 9. IV. 1940[36] protegnuta je odredba o dokinuću ovakove prisege i na malajske obrede.

VII. S. CONGREGATIO RITUUM.

1. Propisan je obredni obrazac za blagoslov novih bolnica i sličnih ustanova.[37]

2. Isto tako obredni obrazac za podjeljivanje papinskog blagoslova.[38]

---

[33] Razumije se, da se iz prihoda mora podmiriti i primjerena nagrada za zamjenika u službi.

[34] Ad propositum dubium: »An capitularis religionem ingressus ius habeat ad fructus beneficii, antequam hoc vacet ad normam canonis 584 Codicis I. C., respon.: Negative, salvo apostolico indulto.«

[35] S. C. Propag., *Instructio,* 8 Dec. 1939, circa quasdam caeremonias et iuramentum super ritibus sinensibus. AAS, 1940, 24—26.

[36] S. C. Propag., *Decretum,* 9 Apr. 1940, de iuramento super ritibus malabaricis a missionariis in Indiis occidentalibus praestando. AAS, 1940, 379.

[37] S. C. Rit., *Decr.,* 18 Jul. 1940, benedictio nosocomiorum aliarumque domorum aegrotis curandis, AAS, 1940, 197.

[38] S. C. Rit., *Decr.,* 12 Mart. 1940, ritus benedictionis papalis super populum elargiendae servandus a sacerdotibus, quibus a S. Sede huismodi facultas indulta est. AAS, 1940, 199.

3. Odobren je novi Officij i Misa za sv. Ivana Leonarda (za dan 9. listopada).[39]

U trećem dijelu službenog glasila (III. Acta Tribunalium) objavljena su ova rješenja:

VIII. SACRA PAENITENTIARIA APOSTOLICA.

1. Rješenjem od 10. XII. 1940. upotpunila je sv. Penitencijarija svoje odredbe o posebnim ovlaštenjima vojnih svećenika za sadanje ratne prilike (Index facultatum, 9. Dec. 1939. AAS, 1939, 710) time, što je odgovorila na jedno stavljeno pitanje, da se odmah, čim se pokaže potreba, može vojnicima podijeliti generalno odrješenje.[40]

2. Bratovštinama kršćanskog nauka podijeljena su mnoga oproštenja i privilegij ovlaštenog oltara za sve sv. mise, koje se služe za pokojne članove.[41]

IX. SACRA ROMANA ROTA.

I ove je godine objavljen običajni popis svih presuda iz prošle godine (1939),[42] kao i popis odluka o obustavi postupka ili odbijanja tužbe a limine.[43] U tim iskazima označeno je odakle su stranke (biskupija), predmet parnice, sudsko vijeće i sudski izričaj (dispozitiv).[44] Rota je prema objavljenom popisu u god. 1939. izrekla svega 59 konačnih presuda, a od toga 57 u bračnim parnicama i samo 2 u imovinskom. Od bračnih parnica 55 ih je o nevaljanosti braka (nullitatis matrimonii), jedna o dopustivosti priziva u takovoj parnici (admittenda est appe-

---

[39] S. C. Rit., *Decr.*, 3 Apr. 1940, festum Sancti Ioannis Leonardi, ad universam Ecclesiam extenditur, cum Officio et Missa sub ritu duplici minori celebrandum. ASS, 1940, 311.

[40] S. Paenit., *Responsum*, 10 Dec. 1940, circa absolutionem generali modo impertiendum militibus »imminenti aut commisso proelio.« AAS, 1940, 571.

[41] S. Paenit., *Summarium* indulgentiarum et privilegii a Smmis Pontificibus venerabili archiconfraternitati doctrinae christianae in ecclesia S. Mariae de planctu Urbis canonice erectae necnon confraternitatibus ipso iure (can. 711 § 2) eidem aggregatis concessorum. *Decr.*, 21 Dec. 1939. AAS, 1940, 58—59.

[42] S. R. Rota, Causae quae in Tribunali Sacra Romanae Rotae actae sunt anno 1939, quarum definitiva sententia editur tantum in parte dispositiva. AAS, 1940, 84—96.

[43] S. R. Rota, Causae quae eodem anno 1939 transactae fuerunt, vel quae absque definitiva sententia, ex peculiaribus circumstantiis, finem habuerunt; quibus adduntur decreta quoad recursus contra libellorum reiectionem. AAS, 1940, 96—102.

[44] Iz naših biskupija ima samo jedna parnica: XXV. Labacen. — Nullitatis matrimonii ex capite vis et metus. Sententia diei 19 Aprilis: Negative. AAS, 1940, 89.

latio in casu) i jedna o rastavi od stola i postelje (separatio concedenda ad quinquennium).[45]

X. PONTIFICIA COMMISSIO AD CODICIS CANONES INTERPRETANDOS.[46]

Od strane Interpretacijske komisije izdana su u god. 1939. svega 6 rješenja, i to:

1. O obrednom prelazu.[47] Na pitanje, da li je žena latinskog obreda, koja je prema odredbama k. 98 § 4 izjavila, da pri sklapanju braka želi da promjeni obred i primi istočnjački obred svojega supruga, i dalje vezana da sklopi brak u obliku propisanom u k. 1099 § 1 n. 3, odgovoreno je potvrdno (Affirmative).

Iz odgovora je jasno, da je obredni prelaz takove žene izvršen tek u času sklapanja braka (vjenčanja).

2. O različnosti vjere.[48] Na pitanje, da li su lica rođena od nekatolika, koji su doduše krštena u katoličkoj Crkvi, ali su odrasla u krivovjerju, raskolništvu ili nekršćanstvu odnosno u beskonfesionalnosti i o kojima je riječ u kan. 1099 § 2, ipak vezana na zapreku različnosti vjere označenu u kan. 1070, odgovorila je komisija potvrdno (Affirmative).

Iz toga odgovora slijedi, da se ovakova lica smatraju nekatolicima u pogledu obveze na crkvenu formu braka, dok se naprotiv smatraju katolicima kada se radi o bračnoj zapreki različnosti vjere (impedimentum disparitatis cultus). Prema tomu takovi mogu doduše sklopiti valjan brak izvan

---

[45] Evo preglednog iskaza parnica o nevaljanosti braka:

Vis et metus	24 parnice	6 pozitivno	18 negativno
Defectus consensus	1 „	—	1 „
Exclusio bonorum matrimonii .	10 „	3 „	7 „
Conditio apposita	6 „	1 „	5 „
Amentia	1 „	1 „	—
Impedimentum ligaminis . . .	1 „	1 „	—
Impedimentum impotentiae . .	7 „	3 „	4 „
Impedimentum criminis	1 „	—	1 „
Defectus formae	4 „	1 „	3 „
Svega . . .	55 parnice	16 pozitivno	39 negativno

U drugom iskazu (vd. opasku [43]) ima svega 40 odluka, i to: 30 o obustavi postupka po k. 1736 ili radi nenadležnosti suda; 6 odluka (3 pozit. i 3 negat.) o prizivu zbog neprimanja tužbe (reiectio libelli); 3 odluke o obnovi postupka (ulterior causae propositio), sve 3 negativne.

[46] Rješenja Interpretacijske komisije objavljuju se u Acta Apost. Sedis u četvrtom dijelu (IV. Acta Officiorum), pa je tako praksa kurije ovu komisiju uvrstila među papinske Urede (Officia) i povisila njihov broj na šest (vd. kk. 260—264).

[47] De transitu ad alium ritum. AAS, 1940, 212.

[48] De disparitate cultus. AAS, 1940, 212.

katoličke crkve (mimo kanonskog oblika) ali samo sa krštenom osobom, koja također nije vezana na kanonski oblik.

3. O sudskoj nadležnosti.[49] Na pitanje, da li u sporovima imovinske prirode (de iuribus aut bonis temporalibus), kada se radi o imovini biskupskoj, biskupske menze ili dijecezanske Kurije, a imali bi se prema k. 1572 § 2 rješavati kod dijecezanskog sudišta, Biskup može nastupiti samo kao tužitelj ili može biti i tuženik, odgovoreno je odrečno (Negative) na prvi dio pitanja, a potvrdno (Affirmative) na drugi dio. Prema tomu ne može u takovim sporovima Biskup nastupiti kao tužitelj, nego mora parnicu pokrenuti pred neposredno višim crkvenim sudom, jer dijecezansko sudište nije nadležno. Naprotiv ako druga ovlaštena osoba pokrene spor i nastupi kao tužitelj tako, da je Biskup tuženik, onda je dijecezansko sudište nadležno i može rješavati spor, ako je Biskup s time sporazuman, inače i u ovom slučaju ide spor pred neposredno viši sud.

4. O oslobođenju od kora.[50] Na pitanje, da li se oslobođenje od kora, prema kan. 420 § 1 n. 4 odnosi i na službu u župi, koja nije kaptolska, odgovoreno je odrečno (Negative). Prema ovomu očito resktriktivnom tumačenju oslobođeni su od kora samo oni kanonici, koji bilo kao stalni upravitelji (vicarius perpetuus) bilo kao duhovni pomoćnici (prema k. 475 i 476) vrše službu u kaptolskoj župi (in paroecia pleno iure unita ecclesiae capitulari, vd. k. 471, § 1).

5. O dobivanju oproštenja.[51] Na pitanje, da li su ispovjednici prema k. 935 ovlašteni, da izmijene onima, koji su zakonito spriječeni, pohod određene crkve i za dobivanje oproštenja toties quoties, te oproštenja Portiunculae, odgovoreno je potvrdno (Affirmative).

Time je autentično potvrđeno mišljenje, koje su i do sada autori zastupali,[52] da je smisao odredbe kanona 935 taj, da svi ispovjednici (tj. svi svećenici, koji imaju ispovjednu jurisdikciju) mogu na području, za koje je imaju, svima vjernicima, koji su zbog bolesti ili inače zakonito spriječeni, da izvrše djela propisana za dobivanje oproštenja, izmijeniti u druga pobožna djela (facultas commutandi), za sve vrste oproštenja.

6. Odgovori o nadležnosti.[53] U ovomu vrlo važnom rješenju Interpretacijske komisije ne radi se o autentičnom tumačenju bilo kojega kanona, nego o nekoliko spornih pitanja u pogledu nadležnosti S. Kongregacije za Sakramente

[49] De Tribunali competente. AAS, 1940, 212.

[50] De excusatione a choro. AAS, 1940, 62.

[51] De indulgentiis lucrandis. AAS, 1940, 62.

[52] Vd. n. pr. *Vermeersch-Creusen,* Epitome iur. can., II, nr. 221.

[53] Responsa de competentia. AAS, 1940, 317—318.

u bračnim parnicama. Ova su sporna pitanja izbila osobito[54] poslije objave Motupr. Pija XI., Qua cura, 8 Dec. 1938.[55] Sveta je Stolica prema k. 245 posebice povjerila Interpretacijskoj komisiji kao kardinalskom odboru ad hoc, da ova sporna pitanja o nadležnosti S. Kongregacije za Sakram. uzme u razmtranje i riješi. Tako je Interpr. komisija 4 jul. 1940. sjednički dala na 4 pitanja svoje odgovore, koje je onda sv. Otac 7 jul. 1940 usvojio i odobrio. Evo tih pitanja i odgovora:

I. Da li S. Kongregaciji za Sakramente pripada opća i vrhovna jurisdikcija u ženidbenim sporovima, tako da ih može uzeti sebi na rješavanje, odnosno da li može njihov tečaj ili izvršenje izrečenih presuda obustaviti. Odgovoreno je: odrečno (Negative).

II. Koja prava pripadaju istoj S. Kongregaciji u parnicama o nevaljanosti braka. Odgovoreno je:

Svetoj Kongregaciji za Sakramente pripada u parnicama o nevaljanosti braka ovo:

a) pravo rješavati pitanja o valjanosti braka, koja su pred nju iznešena, osim kada ta pitanja iziskuju točnije proučavanje i ispitivanje, prema odredbi kan. 249 § 3;

b) pravo rješavati pitanja o nadležnosti suda s naslova nepotpunog prebivališta prema Instrukciji iste S. Kongregacije od 23 Dec. 1929;

c) prava, o kojima je riječ u Okružnici iste S. Kongregacije od 1 Jul. 1932, o izvještaju o pogledu ženidbenih parnica, koji treba svake godine istoj S. Kongregaciji podnijeti; nadalje ona prava, o kojima se radi u br. IV i V Motupropr. Qua cura Pija Pp. XI, od 8 Dec. 1938, o uređenju crkvenih sudišta u Italiji za rješavanje bračnih sporova.

III. Da li se u parnicama o nevaljanosti braka promicatelj pravde i branitelj ženidbene veze imaju smatrati zastupnicima iliti predstavnicima Svete Kongregacije za Sakramente, tako da ova može upravljati njihovim radom. Odgovoreno je: Odrečno (Negative).

IV. Da li i kako može ista S. Kongregacija u slučaju prijave o nevaljanosti braka, o kojoj je riječ u k. 1971 § 2, uzeti

[54] S. Kongregaciji Sakram. povjeren je i nadzor nad crkvenim bračnim sudovanjem (vd. *Litterae*, 1 jul. 1932, AAS, 1932, 272), a od g. 1939 ustanovljeno je za taj nadzor i posebno odjeljenje (Subsecretariatus pro vigilantia super tribunalia matrimonialia et processus matrimoniales). U izvršivanju toga nadzora došlo je u mnogim slučajevima i do toga, da je S. Kongregacija intervenirala u bračnim parnicama pred dijecezanskim sudištima obustavljajući postupak i tražeći da se spisi njoj dostave. To se je smatralo nedopustivim prekoračenjem nadležnosti i u jednom je takovom slučaju, koji je po odredbi sv. Oca preispitala Interpr. komisija, ona izdala u tom smislu i jedno rješenje (od 24 Jul. 1939, vd. Jus Pontif., Romae 1939, 121), koje je tada pobudilo velik interes.

[55] Vd. gore opasku [28].

utjecaja u onomu, što predhodi podizanje tužbe na nevaljanost braka.

Odgovoreno je: Odrečno (Negative), ali je moguća žalba protiv odluke Ordinarijeve, doklegod postupak nije započeo.

ŽUPNIČKA I KAPELANSKA JURISDIKCIJA

Prema sadanjim vrlo jasnim i preciznim odredbama (k. 197 Kod. kan. pr.) razdioba je crkvene poglavarske vlasti (iurisdictio) dvočlana: ona je ili redovna (ordinaria) ili povjerena (delegata). Ova razdioba je adekvatna i specifična, jer potpuno obuhvaća pojam crkvene vlasti i crkvenu vlast neposredno dijeli na dvije vrsti (species), koje se međusobno isključuju, t. j. svaka je crkvena vlast ili redovna ili povjerena, trećega nema, pa ako vlast nije redovna, onda je povjerena ili obratno. Redovna se vlast dalje dijeli na dvije podvrste: ona je ili vlastita (propria) ili zamjenična (vicaria).

Ovim je odredbama novi Kodeks kanonskog prava učinio bespredmetnima mnogobrojne kontroverze starijih kanonista, a napose su ovim odredbama konačno i zauvijek izlučene iz crkvenog prava one vrste crkvene vlasti, koje su nazvane »iurisdictio quasi-ordinaria« i »iurisdictio mandata« i koje su imale različita i mnogobrojna značenja. (Vd. *Röszer,* Die gesetzliche Delegation (delegatio a iure), Paderborn, 1937, 84).

S obzirom na ove odredbe Kodeksa nema i ne može da bude sumnje o tom, da je župnička vlast redovna i vlastita (iurisdictio ordinaria propria). Sporno je među autorima, da li župnik uz svoju vlastitu redovnu vlast može imati za stanovite stvari (vd. n. pr. k. 1245 § 1) i redovnu zamjeničnu vlast (iur. ordinaria vicaria) tako, da je župnik nosiocem ne samo svoje redovne vlastite vlasti, nego u stanovitim slučajevima i za stanovite stvari još i nosiocem redovne zamjenične vlasti. (Vd. *Röszer,* 86). Razumije se, da župnik povrh toga može imati za neke stvari i povjerenu (delegiranu) vlast.

Što se tiče župničkih zamjenika (kapelana) pitanje o njihovoj vlasti nije tako jasno i mnogo se je o tom raspravljalo u vezi s odredbom k. 476 § 6. Iako to pitanje još nije konačno riješeno (zato n. pr. *Coronata,* Inst. iur. can., I, 578 kaže: »cooperatoribus ordinaria potestas generatim vindicanda videtur«) može se smatrati usvojenim i sigurnim mišljenjem to, da je vlast kapelanska u pravilu redovna (iurisdictio ordinaria), osim ako je izrijekom drukčije određeno dijecezanskim statutima, dekretom Ordinarija ili povjerbom župnikovom. Kapelanska vlast dakako, i ako je redovna, uvijek je samo redovna zamjenična (potestas ordinaria vicaria), jer je vrši kao župnički zamjenik. O tom je pitanju u nas pisao Dr Vitomir Jeličić (Duhovni pomoćnici, njihova prava i duž-

nosti, Franjev. Vijesnik. Visoko, XLI, 1938, 195), a dotakao ga se i Dr Karin u svojoj disertaciji (Redovničke župe i župnici redovnici, Zagreb 1939, 113). Nedavno je to pitanje svestrano raspravljeno u monografiji: F. X. Bockey, De potestate vicarii cooperatoris, Disquisitio canonica in Can. 476 § 6, Romae 1939. **Dr F. Herman**

CRKVA I KULTURA. Ne bi to u vrijeme modernoga povjesnoga naučnog istraživanja smjela biti tema o kojoj se vodi neka rasprava. Povjesna je činjenica da je Crkva majka evropske kulture. To priznaju objektivni naučni radnici sviju naroda; za potvrdu je ove teze iznesena i kritički ispitana građa kod sviju naroda — i sud je neosporno pozitivan.

Pa ipak se i danas čuju protivni glasovi! Mi znamo da će se čuti i u buduće, ne samo kod nas nego po čitavom svijetu, ne samo danas i sutra, nego sve do konca svijeta. Crkva je spomen-djelo Kristova božanskoga poslanstva, njoj će se stalno jedan dio ljudi protiviti i namjerno je htjeti ignorirati. To je njezin utemeljitelj prorekao i mi vjerujemo da će tako biti.

»Blago vama kad vas pogrde i usprogone i izgovore na vas sve zlo, lažući mene radi« (Mt. 5, 11).

»Svi će mrziti na vas poradi mojega imena, ali koji ustraje do konca spasit će se« (Mt, 10, 23).

»Ako su mene progonili — i vas će progoniti« (Iv. 15, 20)

To se obistinjuje kod nas i provodi u raznim oblicima. Spominjemo za ovaj put:

Među imenima objelodanjenim u knjizi Mirka Glojnarića »Masonerija u Hrvatskoj« ima po koje to ime, što se naročito ističe borbenim neprijateljstvom protiv katoličke Crkve u hrvatskom narodu. Znamo za jednoga asa, čije je ime ondje u popisu — do danas bez protesta! — kako je nedavno rekao pred ljudima ove riječi: **»Crkva za kulturu i prosvjetu nije ništa dala; ona je svoju ulogu doigrala...«**

Kad je hrvatski narod godine 1925. u skučenoj slobodi slavio 1.000 godišnjicu na spomen opstanka svoga nekada samostalna kraljevstva, svima je i svakome postalo bjelodano, da je ta Hrvatska sve što je kroz milenij imala i dala, na prvom mjestu dužna zahvaliti katoličkoj Crkvi. S katoličkom se Crkvom preporodila, kraj nje se odnjihala i održala; s njom je i uz nju se boreći protiv dušmana othranjivala svoju djecu doma i u tuđini; jedne je razašiljala po Evropi da svojim umom svijetle na školama i vladaju uz prijestolja; po drugima je i preko njih izgrađivala svoju kućicu, čuvala i očuvala svoju slobodicu — Bogu hvala, do današnjeg danka! Treba biti mason, da to tkogod zaniječe!

Možda je i u tom baš jedan od razloga, što se naši iskreni i čestiti ljudi posvuda raduju, ako u interesu hrvatskoga narodnog opstanka i njegova zdrava napretka, uspije pogasiti masonska ognjišta. **A. Ž.**

LITURGIJSKI POKRET KOD NAS. U broju 7/1941. »Katoličkog lista« dao je v. g. E. Kornfeind u članku »Rasprava o nekim pojavama u liturgijskom pokretu« kratak prijegled raspravljanja, što je kod nas uslijedio povodom »nastranosti i zabluda«, kako autor članka kaže, nekih »liturgizmom zaraženih« pojedinaca. Sa zadovoljstvom bilježimo, da je ne samo nastojanje pisca toga članka g. E Kornfeinda, nego osobito preuzv. g. biskupa M. Pušića (»Kat. List« br. 3, 4, 5), popa Stipe pl. Vučetića u »Vrhbosni«, Katoličkog Tjednika, urodilo uspjehom: »pretjerana revnost« pojedinaca na ovom polju ne će kod nas uspjeti skrenuti cio pokret na staze, koje se potpuno ne pokrivaju s odredbama Crkve (»nastranosti«), a negdje stilisti čki udaljuju od precizna dogmatskog shvaćanja (»zablude«).

Nije, istina, ni te pojedince na ove staze navela nikakova loša namjera, nego jedan zanos neizbrušen dostatno na kritičkom teološkom shvaćanju, niti u načinu izražavanja dosta oslonjen na strogo crkveni način, kako se ustalio i učvrstio u suvremenom crkvenom mišljenju, povezanom tijesno s crkvenom predajom.

Liturgijski je pokret osvojio simpatije svuda po svijetu, pa jednako i kod nas. Onima koji su tomu svojim radom pripomogli, svakako dugujemo zahvalu. Ali pokret, po prirodi stvari, nose na leđima pojedinci. Ako se ne može ni ne smije svaka riječ kojega toga pojedinca tovariti na leđa čitava pokreta, opet razumljivo, prijeti opasnost, da čitav pokret skrene na stramputicu, ako se neispravnosti ili stilističke »zablude« pojedinaca ostave bez ispravka i to sa strane onih, koji su aktivni u samom pokretu.

Ta je stvar ireničkim zahvatom preuzv. g. biskupa M. Pušića svedena kod nas ovim na pravu mjeru, pa će svakako za budućnost imati pozitivan uspjeh. Iz članka u br. 7. »Kat. Lista« navodimo riječi, koje pokazuju lice čitava ovoga raspravljanja: »Napokon je od prevelike važnosti i ono priznanje preuzv. g. biskupa, da liturgijski pokret hoće da postupa vazda u okviru i propisa i direktiva sv. Crkve, što je očiti znak, da se naš liturgijski pokret sređuje i dolazi u svoju pravu kolotečinu.«

»U svemu tome ipak nešto manjka! Trebalo bi naime, da se svi naši liturgijski pisci drže tih solidnih načela. Trebalo bi da i svi liturgijski propagatori, bili oni laici ili nelaici, onako objektivno promatraju sve iznesene primjedbe, kao što to čini preuzv. g. biskup Pušić, pa bi ne samo nestalo svake liturgizmičke zaraze u našem liturgijskom pokretu, već bi se i suprotne ideje brzo izgladile . . .«

Sve što je kod nas pisano, a za poznavanje je raspravljanja o liturgijskom našem pokretu i njegovim nastranostima potrebno, navedeno je u cit. člancima »Kat. Lista« (br. 7. i br. 9.), koji su s obzirom na polemički predmet pisani ne samo vrlo taktično, nego jednako umjesno i stvarno. **A. Ž.**

NOVO IZDANJE SCHEEBENOVIH DJELA.

Dr. Vilim Keilbach.

O Josipu Matiji Scheebenu (1835—1888) kao jednom od najvećih spekulativnih teologa prošlog stoljeća referirao sam 1933. godine u ovom časopisu (br. 4, str. 331—334). Njegova se djela danas opet vrlo cijene i traže, naročito otkako poznati profesor dogmatike Martin Grabmann na svojim predavanjima kao i u svojim člancima neprestano upozorava na veliko značenje Scheebenove teologije. Scheeben je pored Kleutgena i Schella najvažniji i najspekulativniji teolog njemačkog katolicizma. Već se dugo govorilo o potrebi novog izdanja njegovih teoloških spisa. Kad je Scheebenov »Handbuch der katholischen Dogmatik« (četiri sveska) 1933. godine izašao u nepromijenjenom, stereotipnom izdanju, značilo je to više razočaranje nego veselje, jer se činilo da je time opet odgođeno izdanje svih Scheebenovih spisa; a kod ovog nepromijenjenog izdanja opet nije bilo ni kazala stvari ni kazala imena, jedan vrlo osjetljiv nedostatak.

Tim više treba pozdraviti ovo ugodno iznenađenje, koje je usred ratnih neprilika dvostruko hvale vrijedno, da se ipak ostvaruje plemenita želja današnje teološke generacije za novim izdanjem Scheebenovih teoloških spisa. Novo izdanje izlazi u nakladi Herdera (Freiburg i. Br.), a izdaje ga J. Höfer zajedno s drugim stručnjacima, od kojih su najpoznatiji M. Grabmann, A. Landgraf i M. Schmaus (ostali: J. Brinktrine, C. Feckes, C. Grosche, A. Mitterer i H. Schauf). Ono će obuhvatiti osam svezaka prema slijedećem rasporedu:

I: Einführung in die »Gesammelten Schriften« durch den Herausgeber J. Höfer; Abhandlung über »Scheebens theologisches Lebenswerk, von M. Grabmann.
Natur und Gnade, hrsg. von M. Grabmann. — Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, hrsg. von R. Grosche.

II: Die Mysterien des Christentums, hrsg. von J. Höfer.

III: Theologische Erkenntnislehre, hrsg. von M. Grabmann.

IV: Gotteslehre oder die Theologie im engern Sinne, hrsg. von M. Schmaus.

V: Von Gott in seinem fundamentalen und ursprünglichen Verhältnis zur Welt oder von der Begründung der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung, hrsg. von A. Mitterer. — Die Sünde und das Reich der Sünde als Widerspruch und Kampf gegen die übernatürliche Weltordnung, hrsg. von A. Landgraf.

VI: Die Erlösung der gefallenen Menschheit durch Christus oder die Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung durch den mensch-

gewordenen Sohn Gottes, hrsg. von C. Feckes (2 Hlbbde).

VII: Die Verwirklichung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die rechtfertigende Gnade Christi, hrsg. von J. Brinktrine.

VIII: Gesammelte Aufsätze, hrsg. von C. Feckes, J. Höfer, H. Schauf.

Dosad je izašao samo II svezak, a za kratko vrijeme će slijediti I i IV, zatim III, VI i VII, a na koncu V i VIII svezak.

Novo izdanje djela »Die Mysterien des Christentums« (Ausgabe letzter Hand, Herder Freiburg i. Br. 1941, gr. 8°, u. 788 S.; cijena: RM 14,60 odn. uvezano 16,80 — u subskripciji 13,10 odn. 15,10 — za inostranstvo za 25% snižena cijena) važno je iz dva razloga. Prvo zato, jer su u svim dosadašnjim izdanjima bile unesene neke promjene u izvorni tekst prvog izdanja, dok je još sam Scheeben bio pripravio tekst »drugog izdanja«, koji je ostao neobjelodanjen. Drugo zato, jer je tekst ovog dosad neobjelodanjenog »drugog izdanja« Scheebenov zadnji naučni rad, što ga posjedujemo. Za izdavača posao u tom pogledu nije bio naročito težak, jer se Scheebenov primjerak, u kojem su unesene odnosno dodane sve preinake, nalazi u Nadbiskupskoj knjižnici u Kölnu. Neke manje skice i primjedbe uzete su iz jednog drugog Scheebenovog primjerka, koji je sad vlasništvo župnika Solbacha u Kölnu. Uglavnom se radi o stilističkim ispravcima, zatim često o opširnim stvarnim promjenama teksta, o dodacima, a katkad i o ispuštanju nekih dijelova, koji su ili polemičkog karaktera ili upozoravaju na Scheebenova djela »Natur und Gnade« i »Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade«.

Tehnički je sve tako provedeno, da imamo čist Scheebenov tekst »zadnje ruke«. Izdavačeve opaske lako prepoznajemo, jer su kao takve označene naročitim znakovima. Glavni i najteži izdavačev posao bio je u tom, da na svim odgovarajućim mjestima upozori na stručnu literaturu, koja je do danas izašla, tako da je uspostavljen kontakt s današnjim stanjem teološke nauke. Na nekim mjestima bilo je također potrebno dodati kratko tumačenje bilo u sustavnom bilo u historijskom pogledu. Sve je to sadržajno i tehnički lijepo provedeno, a opširno kazalo stvari od 96 strana ne samo da olakšava pronalaženje pojedinih pitanja u tekstu, već omogućuje dobar uvid u samu sustavnu problematiku djela; ovo kazalo ujedno želi služiti praktičnom bogoslovlju, t. j. iskorišćivanju obrađenog gradiva za praktični vjerski život. Osim toga dodani su kazalo imena i popis svih citiranih i provjerenih mjesta sv. Pisma.

Izvanjska je oprema knjige prvorazredna, što u današnjim privredno teškim prilikama valja posebno naglasiti. Za inostrane interesente je također važno spomenuti, da je novo izdanje složeno »antikva« - slovima (latinicom).

Sudeći po ovom prvom svesku, što ga imamo pred sobom, s pravom se nadamo, da će novo izdanje Scheebenovih teoloških spisa biti u svakom pogledu na visini i ovdgovarati svim opravdanim očekivanjima. Na taj način vršit će veliki dogmatičar Scheeben zahvalnu misiju među teološkim svijetom.

JUBILARNI EUHARISTIJSKI KONGRES u Zagrebu će se održati od 20. do 22. lipnja t. g. Priprave su u toku, kako izvješćuje Središnji odbor za jubilarni kongres u Zagrebu.

1. Nema sumnje da je značenje jubilarne godine za hrvatski narod veliko, ne samo s vjerskoga stanovišta i s gledišta duhovne obnove, koju naši biskupi nastoje preko dušobrižnoga klera provesti u narodu, nego i s kulturno-povjesnog stanovišta. Ono je dokaz za istinitost tvrdnje: da smo mi Hrvati primitkom kršćanske vjere i vezanjem sa zapadnom kulturom, dio one evropske zajednice, koja se u promicanju kulturno-etičkih vrijednosti najviše isticala; da smo tim sretnim povjesnim događajem aktivno zahvatili i stali na stazu koja je najravnijim putem oblikovala duše naroda u smjeru plemenitog čovještva. Tu je i osnovica za ponos naš, da se kao kulturan narod preko dvanajst stoljeća krećemo na toj stazi. Pomoću katoličke Crkve koja nas je štitila i pomagala, mi smo se i održali unatoč nevjerojatno teških povjesnih zbivanja, koja su uvelike išla na našu štetu i pogađala na najteži način naš narodni život i interese. Ne znam, da li je svima slojevima našega naroda dandanas dosta jasno i zorno u svijesti ta činjenica i da li napose sva hrvatska inteligencija dostatno shvaća njezinu važnost? Ja nekako sumnjam, znajući za labavo držanje naše inteligencije, kad se radi o ocjeni povjesnih činjenica, koje u jedno posebno povoljno i simpatično svijetlo postavljaju baš tu katoličku rimsku Crkvu. Ona je gdjekojemu našemu čovjeku mrska zbog razloga koji su izvan okvira historijskih događaja o kojima je sada riječ. Imamo mi izvanredno povoljnih svjedočanstava izrečenih u prilog katoličkog Rima kao središta katolicizma i od samih naših ljudi, objektivnih i stručno kompetentnih. Ali imamo mnogo i takovih ljudi koji se zaustavljaju na događajima sporedne važnosti i zbog njih puštaju s vida ono što je temeljno u našem stoljetnom i tisućljetnom odnosu s Rimom. Ta negdje nehotična a negdje svijesna i hotimična oporba ili svoje vrsti mrzovolja, kad se radi o isticanju vrijednosti čisto katoličkog karaktera, ne bi nikako smjela doći do izražaja u ovo vrijeme, kolikogod ono — mislim baš na najaktuelnija zbivanja — ni najmanje nije pogodno, da se ljudi mirno, predano i oduševljeno prenesu u prošla stoljeća, u njih zarone i u promatranju proteklih događaja crpe vedrinu i snagu za ono što nas čeka u budućnosti.

2. — Kruna svega jubilarnoga svetkovanja kod kuće, u domovini, ima biti veliki Euharistički sastanak. Ne će taj sastanak imati nikakova internacionalnog obilježja, niti bi u ovim prilikama bilo uputno da ga ima; to je naš hrvatski pokrajinski

RECENZIJE.

Živković A., Osnovno moralno bogoslovlje. 1. sv. 1938. Zagreb.

To je priručnik za bogoslove. Potreban je kao i sve, što tek počimamo izgrađivati u pojedinim naučnim granama. Premda takav priručnik ima inojezičnih uzoraka, nije time nestalo stvarnih poteškoća za novu priredbu. Stoga vrijednost knjige ne podcjenjujemo, ako ćemo upozoriti na neka mjesta, za koja držimo, da bi ih trebalo u budućem izdanju revidirati.

Str. 60 počima polaganjem temeljnog kamena dosta neuvjerljivo, možda najviše krivnjom loše stilizacije (trebalo bi u tu svrhu citirati 1. i 3. odlomak); tako se nastavlja na str. 65 sl. Isto važi za 128, gdje se radi o pojmu moralnosti, te bi i opet trebalo citirati osobito predzadnji i zadnji stavak. Dalje je tako na 131 str., gdje ne dolazi dovoljno do izražaja bitna različnost dobrih i zlih čina na osnovu ljudske prirode. Isto str. 134.

Predaleko bi nas odvelo da navodimo sve tekstove, koji iziskuju stvarnu (i jezičnu) reviziju. Na str. 60 prvi odlomak: Svrha se istovjetuje s dobrom — »dakle: ili čovjeka dobro privlači samo po sebi ili ga privlači kao svrha koja je prvi pokretač među uzrocima... Tako je i objektivno i subjektivno udovoljeno razumskoj i voljnoj težnji na jedan (!) način koji odgovara intelektualnoj prirodi čovjekovoj. Sve što čovjek radi ovisi o svrsi, pa dosljedno i biva radi neke svrhe«. U 3. se odlomku spominju »pokreti« naše razumne prirode, pa se zatim kaže da je »konačna svrha ipak ona od koje proizlaze svi ti podređeni poticaji, a kod koje prestaje svaki daljnji podražaj«. Na str. 67: »Sreća je smirenje spoznajne moći čovječje. I kako je ta moć u čovjeku neutaživa dok se ne namjeri na objekt koji je potpuno iscrpljuje, obuhvaća i zadovoljava, vrhunac se ljudske sreće i unutrašnjeg blaženstva nalazi u najvišem intenzitetu spoznajne moći. Taj se očituje u takovom intelektualnom sjedinjenju...« (Dalje se govori o sreći ili blaženstvu, te o spoznaji i ljubavi, jer je »najbolje treće mišljenje« — str. 71.) Podalje na str. 71 nije posve jasno rečno: »Čim smo utvrdili... blaženstvo u Bogu... utvrdili smo i činjenicu da je naše blaženstvo natprirodnoga karaktera«.

»Moralni red u svijetu« znači naš put prema konačnoj svrsi, nota bene natprirodnoj (78 sl.). — § 1. Opstojnost moralnog reda (80) svjedoči a) općenita težnja za srećom, b) općenita moralna svijest. Ovu bi argumentaciju, u prvom redu, trebalo dovoljno objasniti. Zatim, kako je na str. 79 naglašeno, da je moralni red natprirodan, trebalo bi znati da li argumentacija pod a) i b) svjedoči za natprirodnu svrhu.

Na str. 127. II. Dio § 1. »U čemu stoji moralnost čina« kaže se: »Dobri čini, tj. takovi »da preko njih dođemo do konačne svrhe«. Str.

128: Moralno je djelovanje »u suglasju ili u protivnosti s normom, po kojoj će biti dobro ili zlo. Ispravni odnos prema **svrsi** zovemo dobrotom...« Nekoliko redaka podalje: »u koliko je čin u skladnosti s **razumom,** u koliko odgovara razumu... Razum pak ima svoje rasvijetljenje dijelom prirodno po **Božjem zakonu,** dijelom pozitivno po Božjem ili ljudskom **prosvijećenju.** Što je koje ljudsko djelo sukladnije sa tom (?!) svojom normom...« Nije ispravno reći da svaki čin »već tim što svijesno postoji, mora postojati ili kao objektivno sukladan (dobar) ili kao nesukladan (zao) s razumom«. Pet šest redaka iza toga se kaže, da nema ljudskog čina bez moralnosti »s razloga što se ljudski čin kao ljudski, dakle slobodan i (!) voljan...« — a slobodnovoljno i svijesno nije isto. Napokon (129) se ustanovljuje, da je dobar čin »zato jer **odgovara biću koje ga izvodi** i jer je sukladno izveden prema svrsi, koja ga je izazvala (?)«. Iza toga, na 130 se naviješta, da ćemo kasnije vidjeti što je moralno pravilo (norma).

Str. 131 kaže, da je »nešto dobro ili zlo zato, jer se u **biti stvorenih stvari** i ustanovljenoga reda nalazi ostvarena nepromjenljiva Njegova **vječna misao** (i volja)... Bitak stvari, red i odnos među njima, to je refleks apsolutne Božje **volje.** U njoj je dakle izvor bitne razlike između dobra i zla«. Hoće se ovdje dokazati, da izvor bitne razlike nije volja zakonodavca, nego stvorena ljudska narav i stoga »sve što **ljudskoj prirodi** prija, što se s njom slaže i što je upotpunjuje i usavršuje nazivamo dobrim u našem životu« (132). Dalje nabrajanje dobrih odnosno zlih djela nije uvjerljivo, dočim još nije objašnjeno zašto »prijati, upotpunjavati, usavršavati« samo po sebi čini moralnu dobrotu. Ništa drugo nema ovdje u tu svrhu, osim nejasno postavljene teze (133), da je »priroda ljudska preko razuma glasnik Božje volje za stvorenog čovjeka«. — [»Savremena zabluda boljševičke borbe protiv Boga i ideje Božanstva uopće ne dokazuje drugo, nego da se u jednoj materijalističkih nazora skupini radi održanja na vlasti i provođenja posebnih socijalnih i političkih shvaćanja, smatra ta borba podesnim sredstvom za postignuće njihovih ciljeva«. Ova bi napomena bila jače osnovana, kad bi došla do izražaja neosnovanost materijalističkih nazora.]

Nakon nekoliko dosadašnjih, slijedi još nekoliko formulacija moralnosti. Na str. 134 počima § 3. Moralna norma ili pravilo. Uvodno se kaže, da je »u pređašnjem paragrafu odgovoreno na pitanje: kad su i zašto su jedna djela dobra, a druga zla; ovdje ćemo odgovoriti na drugo pitanje: zašto jedna (dobra) djela moram vršiti a druga (zla) izbjegavati?« Ovako postaje neodređen status quaestionis, nakon što se ispred citiranih riječi naviješta objašnjavanje o kriteriju: zašto je neko djelo dobro, ili prema čemu se ima ravnati pojedinac da mu djelo bude dobro? Odgovor na to pitanje pokazat će »najprije« bližu normu, a »zatim« vrhovnu i konačnu (odgovor je u knjizi obrnutim redom). Koja djela vode postignuću svrhe, od Boga postavljene? »Ukoliko djelo zbilja svrsi odgovara bit će dobro, a ukoliko se od nje odalečuje bit će zlo«. Taj sklad ustanovljuje razum. »Formalno će pravilo moralnosti biti izražaj polučena sklada radi upravljivosti čina k posljednjoj svrsi«. (I tu izgleda, kao da nije ta izreka originalno mišljena u hrvatskom jeziku.) Zašto se neko djelo nalazi odnosno ne

nalazi »u ispravnom odnosu prema konačnom cilju?« Odgovarajući na to pitanje (135), knjiga prelazi na **viši nalog:** »Razumski sud dojavljuje nam viši nalog i svjedoči samo, da je odnos ispravan između čina i volje Onoga, tko je odnos uspostavio i naredio (nalog, zakon).« Taj nalog jest vječni Božji zakon (136). Tako se dolazi do konstatacije: »dobar je ili zao (briši »ili zao« — m. o.) ljudski čin zato, jer se slaže s vječnim zakonom...« (Posljednji stavak toga objašnjavanja nije objašnjen.) Zakon je izraz »Promisla, po kojemu je ostvaren ovaj red u svijetu i svemiru« — i zato se kaže (137), da je svršni red Božje mudrosti najviša norma. Tri rečenice za redom (svaka sa »dakle«) ustanovljuju napokon, da je »ostvareni svršni red vrhovna norma«. — Uvodne su napomene k temi o bližoj normi također nejasne (dolje 137 i dalje); kao što to važi za str. 141, gdje se tumači objektivna osnovica bližoj normi. »Vječni zakon, istina, prokazuje nama naša ljudska priroda, u njoj je on primijenjen i ukorijenjen..., ali priroda kao takova nije formalna norma, nego ono što je u njoj osnovano, a njezina je bitna odlika, što iz nje govori i u čemu je ona sva: ljudski razum... On spoznaje, razlučuje, kaže što odgovara prirodi a što ne; on je izraz čitave prirode, i zato je on formalna bliža norma«. Kao bližu normu navodi str. 138, 187, 267 savjest. (Na 269 bi trebalo bolje razlikovati »svijest« i savjest. Na 193 navedeni pojam dužnosti ne dolazi u knjizi potpuno do izražaja; u Stvarnom kazalu nikako). Napokon, na 199 čitamo da je prirodni red ili prirodni zakon (objektivno) norma dobrote i obveze: »Taj red, taj po prirodi stvarni određeni moralni odnos (prema Bogu, sebi i bližnjemu) ujedno je norma...«

U pitanju smjernice ćudoređa navode se (141) tri mišljenja, čija razlika, kaže pisac, nema nikojega praktičnog značenja, ali ga ima »za točno i ispravno postavljanje problema o kojemu je riječ« (142). Zar se ipak ta mišljenja razilaze tek »prema načinu izričaja?« Koje će mišljenje »zastupati« pisac, također nije vrlo važno u knjizi, koja bez istraživalačkih pretenzija ima da služi školskim priručnikom; ali da čitalac uzmogne dobiti valjani uvid u stvar, moraju ta mišljenja doći do jasnog izražaja tijekom rasprave. Svi se pozivaju na sv. Tomu, pa o tome ima obilje citata već u sporu između Cathreina i Mausbacha (ili na pr. kod Eltera, Donata i dr.), i stoga je knjiga mogla donijeti više tekstualnog tumačenja po sv. Tomi, jer se po samom tekstu knjige ne razabire navedeni sklad između tri mišljenja.

Da je kod najvažnijih tema (o svrsi, o naravnom zakonu, o bezuvjetnoj vrijednosti, o vezi morala s religijom...) bar navedena novija monografska literatura tomizma, i da su barem dodirno uvaženi noviji nazori (k str. 142 sl.) — ma da se pisac doista nije mogao upuštati »na potanko izvođenje i registrovanje raznih mišljenja« (VI) —, bilo bi to čitaocima u korist specijalnijega daljeg studija, pa bi se usput dalo još lakše ustanoviti, kako autor nije »zanemario modernih tekovina na ovom polju« i kako je »brižno pazio i bilježio što se u naše vrijeme radi i izgrađuje«.

Napokon, kako se ovdje ne možemo upuštati u analizu čitave knjige, koliko u obzir dolazi filozofija, još je manje ulaziti u pitanja,

koja će većma zanimati dogmatičara (na pr. 68 e) g) i 80), sociologa (246) itd.

Na više je mjesta zatajio nacionalno estetski osjećaj za jezik, na pr. osim »recitovanja« (287) i »uplivisanja« (355), autoru je nauka »definovana« (64), a savjest mu »reaguje« (293). Sa nebrojenim »jedan« biva jezik nakazan.

(P. s.) Da su ove napomene knjizi okasnile, možda će prigovoriti baš oni, za koje držim da su svojim prikazom knjige prebrzali, ne sačekavši da valjano primijete, što za popravak knjige treba istaći. Piscu to može koristiti upravo sada, dok sprema drugi svezak ove vrijedne knjige.

S. Zimmermann.

Čulinović Dr. F.: O slobodi volje, Vel. Bečkerek, 8°, str. 143.

Problem slobode volje spada među najdublje filozofske probleme. Pitanje: jesmo li slobodni ili nismo, zasijeca u našu najintimniju narav, u našu najistinskiju bit, a odgovor na nj odlučuje o našem egzistencijalnom stavu u svemiru. Problem slobode volje krije u sebi žarište problematike čovječjeg bitka i zato je razumljivo da se u njemu lome čitavi svjetovni nazori.

U rješavanju se suprotstavljaju dvije oprečne nauke: indeterminizam i determinizam. Prema prvom nazoru čovječja volja je slobodna i prema tome čovjek gospodar svojih čina; po drugom nazoru volja nije slobodna, nego je determinirana po nebrojenim, jasnim i latentnim motivima, i prema tome je čovjek rob i nemoćna karika u lancu svjetskog procesa.

Autor knjige ne želi ovdje pružiti jedan doprinos za rješenje velikog problema o slobodi, već nastupa s auktoritetom učitelja pred kojim nema tajna. Za njega je potpuno jasno ono, što je bila tajna za tolike genijalne umove. S omalovažavanjem govori o onima koji se toliko muče s problemom slobode. Sloboda je po njemu iluzija, varka nedostojna modernog čovjeka! — Nas interesiraju dokazi, da ustanovimo naučnu vrijednost njegovog raspravljanja. Naročito kad se ređaju tvrdnje, koje svjedoče o velikoj nekritičnosti i nelogičnosti auktora. Razumljiv je otud i njegov smion nastup: on potječe iz nekritične i naivne tendencioznosti.

Ograničiti ćemo se samo na glavne i na osnovne tvrdnje i dokaze.

I. Č. ne ide novim kakovim i neiskrčenim putevima, već ponavlja stare i sto put pobijene osnovne tvrdnje determinizma. Nova je ovdje samo upadna tendencioznost, nekritična smionost i propagandistički stil. Već u pojmovnom izlaganju nailazimo na osnovnu zabludu, upravo na *πρῶτον ψεῦδος* determinizma: izjednačenje slobode s bezuzročnošću. Po tom shvaćanju sloboda nužno dolazi u sukob s principom uzročnosti To je osnovna teza determinizma i kod Č. I kasnije kad vidi, da s kojim dokazom protiv indeterminizma ne može izaći na kraj, vraća se na ovaj osnovni prigovor. — No slobodni voljni čin ne znači događaj bez uzroka, sloboda ne znači »nalaziti se nad zakonom o uzročnosti«, ne znači »isključenje dostatnog uzroka«, niti se pod indeterminizmom ima razumijevati sloboda od kauzalnog principa. Taj princip je analitički,

a misliti na budućnost... — U prikazu knjige Ljubomira Mihajlova (»Od Crnoga mora do Triglava«) sa simpatijom se spominje Hrvatska, njezino more i kulturne vrijednosti glavnoga grada Zagreba. Za poznavanje života bugarskog i ostalih Slavenskih naroda, te misli o slavenskoj uzajamnosti uopće, ovaj časopis ima veliko svoje značenje za nas južne Slavene. **A. Ž.**

Manol Mihajlov: Jubilejni tržestva (Maj 1939) po slučaj 50-godišninata na universiteta (1888—1938). Sofija 1940, 8°, str. 366 s ilustracijama, cijena 200 leva.

Po uputi akademičkoga senata sastavio je generalni tajnik sveučilišta g. Mihajlov ovu spomenicu o jubilarnoj proslavi 50- godišnjice opstanka bugarskoga sveučilišta. Proslava je mogla biti održana još u povoljno vrijeme — u svibnju 1939 — u Sofiji, u prisutnosti velikoga broja zastupnika sveučilišta u i izvan Evrope. Nisu kod te proslave sudjelovali samo naučni krugovi Bugarske, nego sav bugarski narod: počevši od kralja Borisa do onih seljaka oko Varne i Plovdiva, Šumena, Kazanlika, Hisar-banje i drugih mjesta, kuda su gostoljubivi Bugari sprovodili svoje goste. Moglo se zapaziti, da sav narod u svim slojevima shvaća značenje svoga narodnoga sveučilišta; da mu pridaje potrebnu važnost i poklanja potrebno povjerenje; da znade zauzeti ispravan i korektan stav prema instituciji, koja ga je uvela među ostale kulturne narode i pribavila mu dolično štovanje, a da kraj toga ipak ni najmanje nije stradala njegova »autohtona« kultura. Na primjeru Bugarske bi mogli mnogo naučiti oni, koji nikako ne znaju naći ispravne točke gledišta: kako se ima harmonično slijevati moderna napredna naučna prosvjeta s karakterom narodne duše. Tko je upoznao što je Bugarska učinila na polju prosvjete i školstva uopće, koliko je kako ponosna na brojan kader buduće inteligencije Bugarske domovine, morao je osjetiti, da postaju suvišnima sve neke deklamacije koje seljačku kulturu izoliraju od prosvjetnog rada inteligencije, te tako i nehotice stavljaju štetne zapreke pravilnom i naprednom odvijanju narodnoga života.

Sav tok svečanosti u Sofiji prikazan je u spomenici po redu, s govorima i svečanim čestitkama pojedinaca. Među njima treba napose spomenuti govore Nj. V. kralja Borisa, ministra prosvjete Filova, rektora sveučilišta prof. Staniševa, te nekih zastupnika pojedinih naroda. naročito između Nijemaca i Francuza. Za vrijeme svečanosti pala je proslava sv. Ćirila i Metoda, koja je s velikim efektom uklopljena u jubilejske sveučilišne svečanosti. Najznačajnija je svakako bila svečana predaja diploma imenovanim začasnim doktorima bugarskoga sveučilišta u velikoj sveučilišnoj auli, s govorom rektora i zahvalama promoviranih, te čestitkama pojedinih zastupnika stranih sveučilišta. Posebne su promocije priređene začasnim doktorima: Ing. Mošcicki, predsjedniku poljske republike, ministrima Franku (njem. Reich) i G. Bottai (Italija). Između 50 začasnih doktora — nijedan ne pripada bivšoj Jugoslaviji (osim Rusa Struve-a) prof. u Beogradu. Opis puta dviju grupa izletnika prikazan je također u kratkim potezima.

Ukusno izrađene fotografije povećavaju čitavoj knjizi vrijednost. I ako izdana povodom jubileja, ona prelazi okvir prigodne publikacije i ostaje trajan dokumenat jedne značajne slave bugarskog naroda, na koju on s punim pravom može biti ponosan pred cijelim svijetom.

A. Ž.

Lisbet Burger: U četiri oka, iz dnevnika jedne primalje, prevela prof. J. Srijemčić, izdala naklada »Fides«, Senj 1940., 8°, str. 129, cijena dinara 16.—.

O sadržaju se knjige može reći, da je takove vrijednosti koja za moralni odgoj, pouku i jačanje kršćanske svijesti kod žena i roditelja napose, označuje visoki stupanj onoga što se u predmetu može dati. Dobronamjerna čitatelja ne će smetati teološki izvodi jedne primalje o učincima sakramenta ženidbe i »oženjenom djevičanstvu« (str. 121) jer će stotinu drugih uputa i opomena što ih autorica u knjizi niže, biti čitateljicama od daleko jačeg i djelotvornijeg učinka nego mnoga propovijed u crkvi ili u društvu. Forma izvoda zadovoljava jednako kao i prijevod gđe prof. J. Srijemčić.

Primjećujem: ne valja »trinaestero« (str. 39) nego: trinajstero; ne valja »za njeg nisam« (str. 44) nego: za nj nisam; ne »po kojima se odgajalo« (str 47) nego: su odgajali; izmiješano je nisam i nijesam. Sve to i po koja tiskarska pogrješka malo smeta, jer je stil prijevoda inače vrlo dobar, pa će naše žene i sestre čitati knjigu bez ikakovih poteškoća, a što je glavno s velikim duševnim osjećanjem i unutarnjim zadovoljstvom. **A. Ž.**

Collectanea Franciscana Slavica. Acta congressuum profesorum coplectentia. Volumen II: Acta Secundi Congressus. Cracoviae 25—29 Aug. 1937. Šibenik in Jugoslavia ex typographia Kačić 1940. XIX—337 pag.

U lijepoj vanjskoj opremi izašao je početkom lanjske godine drugi svezak ove Marijinsko-bogoslovne zbirke. U glavnom se autori pojedinih referata i rasprava služe latinskim jezikom; a može se dobro razumjeti, da je i mjesto sastanka (Krakov) pridonijelo, te se neke rasprave napisane na poljskom jeziku. Uopće su svi članci vrijedni, da se i našoj lajičkoj inteligenciji na kojem modernom jeziku podrobno protumače. Među drugim učenim profesorima zastupani su i hrvatski pisci u veoma časnom broju.

Poslije uvoda (V—XIX) nižu se u p r v o m d i j e l u tri temeljite rasprave Dr. K. Balića o principima Marijanske bogoslovije, Dr. T. Harapina o božanskom materinstvu Bl. Djevice Marije i Dr. P. Grabića o Gospinu posredovanju svih milosti. Iza dvostrukog referata Kapucina Haczówa i Dr. Wasilkowskog O. F. M. o istoj nauci po sv. Bernardinu i po Ocu Wegrzynovichu slijedi češka rasprava o historijskom razvitku tjelesnog uznesenja Marijina na nebo od Mgra B. Domagala O. F. M. Preko nekih manjih člančića Dr. Tominca Slovenca (Immaculata in arte), Dr. Lepačeka (o historijskom razvitku štovanja Gospina kod Čeha i Slovaka) i Msgra Paulusa O. Fr. M. (o Bernadinskoj marijiskoj literaturi) utire nam se put do d r u g o g d i j e l a, koji se više obazire na znanstveni i praktički rad podmlatka franjevačkog u disertacijama bo-

O. Hugolin Makvić, O. F. M., Klerici i vojna služba, disertacija za doktorat na bogoslovskom fakultetu u Zagrebu, Zagreb 1940., 8° str. 144.

Ovu je lijepu i aktuelnu studiju pisac prezentirao kao plod svoje priprave za postignuće akademskog stepena laureata na bogoslovskom fakultetu zagrebačkog sveučilišta. Pisac se ovim pitanjem bavio već podulje vremena, potaknut na razmatranje o njemu mnogobrojnim slučajevima životne prakse. Stoga je ova radnja važna ne samo s teorijske, nego još više s praktičke strane kao putokaz u životnoj primjeni s obzirom na državni zakon vojne dužnosti.

S obzirom na sadržaj pisac najprije izlaže osnovne juridičke pojmove o kleričkom imunitetu te izvorima crkvenog imuniteta. Dalje osvjetljuje veoma pregledno i jasno historijat kleričkog imuniteta počevši od prvih kršćanskih vjekova sve do danas. U ovom odsjeku lijepo objašnjava ovo pitanje s obzirom na posebne prilike u povijesti borbe hrvatskog naroda proti Turcima, kad su u toj borbi morali sudjelovati i mnogi ugledni hrvatski svećenici i redovnici, što više, i sami biskupi, kao n. pr. Petar Berislavić. Na to su ih silile posebne prilike nužne obrane života vlastitog i bližnjega, kad je po naravnom pravu dopušteno i svećeniku upotrijebiti ubojito oružje (str. 52—57). Vrlo je informativan odsjek ove disertacije o današnjem stanju kleričkog imuniteta od vojne službe, gdje se iznosi prikaz tog pitanja na osnovu autentičnih dokumenata iz sviju evropskih i američkih država, bilo da su one u konkordatskim ili nekonkordatskim odnosima s Crkvom. Posebni odsjek radnje sačinjavaju sadašnji crkveni propisi o službi klerika u vojsci, a osobito je za naše prilike aktuelno poglavlje o vojnoj službi klerika u bivšoj Jugoslaviji. U dodatku nalaze se originalni tekstovi novijih crkvenih dokumenata o kleričkoj vojnoj službi, i napokon je dodano dvostruko kazalo: crkvenih kanona i stvarno kazalo imena i država.

Knjiga je dakle sastavljena vrlo pregledno, s obilnom kritičkom upotrebom izvora i stručno literarnih pomagala, tako da potpuno zadovoljava svim formalnim zahtjevima naučnog i stručnog literarnog obrađivanja.

Valja napomenuti, da je gotovo u isto vrijeme objelodanio kao dio svoje doktorske disertacije na gregorijanskom sveučilištu u Rimu dr. Albert Dänhardt pod naslovom »Klerus und Militärdienst«, i to samo u prvom dijelu »Geschichtlicher Überblick«; ali po sudu našeg crkvenokanonskog stručnjaka, ako se radnja dra Makvića poredi s Dänhardt-ovom, Makvićeva je kritičnija i potpunija.

Pisac s poštovanjem naglašuje, da je ovu disertaciju izradio pod rukovodstvom i uputama sveučil. profesora dra Franje Hermana, što se odrazuje i u preciznosti vanjske formalne izradbe, kaošto i u dokumentiranju jasnih izvoda.

Mladom doktoru čestitamo na odlično uspjehom naučnom trudu, kojim je doista pružio lijep i vrijedan prinos naučnoj i stručnoj literaturi crkvenog prava kod nas, a ujedno podao našem svjetovnom i redovnom kleru dragocjen praktički priručnik o važnom pitanju kleričke vojne službe i time nas u jednom i drugom pogledu nemalo zadužio.

Dr. J. O.

Prof. Dr Petar Čapkun: De organisatione curae pastoralis Franciscanorum apud Croatarum gentem. Tiskala tiskara »Kačić« u Šibeniku Izdala »Biblioteka Theologica« u Makarskoj. Knjiga 5. Str. XXVIII. + 295 u 8°.

Rad franjevaca velik je svestran, ne samo na vjerskom i ćudorednom polju, nego i općenito u prosvjetnom i kulturnom pogledu. To naročito vrijedi za naše hrvatske historijske krajeve, a u prvom redu za Bosnu i Hercegovinu. U ovim su krajevima za vrijeme turskih provala Franjevci bili gotovo jedini dušobrižnici. Oni su tako usko povezani s vjerskim ćudorednim prilikama našega naroda od 14. vijeka dalje, da je bez njih i njihova rada nemoguće shvatiti povijest Katoličke Crkve u hrv. historijskim krajevima.

Otac se Čapkun prvotno ograničio samo na prikaz organizacije franjevačke dušobrižničke službe u Bosni i Hercegovini. Ta mu je radnja prihvaćena kao doktorska disertacija na Antonianum-u u Rimu. Kasnije je proširio disertaciju tako, da je obuhvatio franjevački dušobrižnički red u cijeloj bivšoj Jugoslaviji. Da djelo bude zaokruženo i potpuno, obradio je i dušobrižnički rad Konventualaca, Kapucina i Trećoredaca.

Studija je dra Čapkuna povijesno-pravne naravi. Ona prikazuje povijesni razvitak franjevačkoga pastoralnoga rada i ujedno obrazlaže pravnu osnovanost njegovu. Najprije je govor o prvim počecima franjevačkog pastoralnog rada u hrv. narodu. Tu se spominje provincija slavonska i podizanje nezavisne bosanske vikarije. Pisac navodi dokumente, na kojima se temelji franjevačko pravo na pastoralni rad sve do reformacije tridentinskoga sabora. Posebno ističe franjevačko pravo na župe pod turskom upravom. Provincija je Bosne Srebrne god. 1639. — unatoč tolikih neprilika, što ih je Franjevcima i katolicizmu činila turska vlast — brojila 17 samostana, 100 gostinjaca i 412 redovnika, koji su se brinuli za vjerski život oko 300.000 vjernika.

Pisac posvećuje posebnu pažnju provinciji Bosne Srebrne, što je i posve razumljivo. Ona je s obzirom na povijesni postanak i razvitak od današnjih provincija u hrv. povijesnim krajevima prva. Druge provincije nastaju tek njezinom diobom 1735. i to: Sv. Kaja (kasnije presv. Otkupitelja) u Dalmaciji, sv. Ivana Kapistrana za Srijem, Banat i Ugarsku, i sv. Križa Bosne Srebrne za Bosnu, Hercegovinu i Slavoniju. Opširno je prikazana i pravna pozadina franjevačkoga pastoralnoga rada nakon diobe provincije Bosne Srebrne pa sve do naših dana.

U dodatku je prikazan rad i ostalih franjevačkih provincija u bivšoj Jugoslaviji. Štaviše, i njihov pastoralni rad izvan domovine. Lijepo su u skrižaljci prikazane sve franjevačke župe u bivšoj Jugoslaviji i njihov postotak u omjeru sa župama svjetovnoga klera. Iz priložene statistike slijedi, da su Franjevci, Konventualci, Trećoreci i Kapucini u bivšoj Jugoslaviji posjedovali 240 župa sa 795.200 vjernika.

Djelo je O. Čapkuna pisano strogo naučno. U bibliografiji na prvom mjestu spominje izvore, koji još nijesu tiskani. To su izvori iz arhiva S. Congregationis de Propaganda fide. Zatim iz arhiva franjevačkoga generala u Rimu, pa iz arhiva naših provincija i franjevačkih samostana u obilnom broju.

Mnogobrojni su i raznoliki i tiskani izvori, kojima se služio, i domaći i strani. A literatura je opet, koju je imao pri ruci, tolika i tako svestrana, da daje djelu karakter naučne visine prvoga reda.

Pokojni je profesor crkvene povijesti na zagrebačkom bogoslov. fakultetu, dr. Julijan Jelenić, mnogo isticao važnost studija baš naše domaće crkvene povijesti, jer je kod nas još mnogo toga neistraženo, što će, kad se iznese na javu, i te kako služiti na čast našemu narodu i našemu mukotrpnomu svećenstvu: i svjetovnom i redovničkom. Što je sve naš narod i naš kler prepatio za turskih najezda! Koliko je divnih prizora junačkoga vjeroispovijedanja bilo kroz to vrijeme u našem narodu! Samo dobri i sveznajući Bog znade, koliko je mučeničke krvi proliveno u našim krajevima, dok smo ratovali s Turcima! Kako bi nam sve to osvjetlalo lice i doma i pred stranim svijetom, da je kojom srećom već izneseno pred javnost!

Knjiga oca Čapkuna daje punu nadu, da će se on posvetiti baš ovom poglavlju naše crkvene povijesti. Kako je uspio s ovom radnjom, tako će sigurno uspjeti i s drugim radovima u ovom smjeru. A Crkvi i domovini bi teško igdje drugdje načinio tako velikih usluga, kao što će ih učiniti proučavajući našu crkvenu povijest za turskih provala.

Dr J. Penić.

Missale Romanum, in-18 (cm 15×9) Editio IV Taurinensis, **1940**, juxta typicam. — Domus Editorialis Marietti, Torino — Via Legnano. 23 (Italia) — Torino.

Cijena mekovezanom izdanju Lit. 35.—, uvezanima od 39.— do 70.— Lit. prema kakvoći uveza. Ovaj misal tiskan je vrlo jasnim slovima u crnoj i crvenoj boji, a urešen je i ukusnim slikama. Sadržava sve najnovije mise kao i nove indulgencije, a na kraju ima pregledno kazalo. Dobro će doći svakome bogoslovu, koji hoće da slijedi svetu misu na latinskom jeziku, a također i svakome svećeniku kao kućni priručnik. Toplo preporučamo.

ORDO DIVINI OFFICII RECITANDI, SACRIQUE PERAGENDI, juxta Kalendarium Ecclesiae universalis pro anno Dnni MCMXLI. Taurini Domus Edit. Marietti. Cijena Lit. 3.50, kao i dosadanji direktoriji u Marietti-evoj nakladi ovaj se odlikuje prikladnim kraticama, zgodnim tipografskim dispozicijama, točnošću. Prije samog kalendaria nalaze se pregledne table, pravila o celebriranju votivnih i pokojničkih misa, kao i drugi podaci, koji svećeniku mogu korisno poslužiti. **Đ. G.**

Uredio: Dr. Đuro Gračanin.

NA IZMAKU IZVANREDNOG HRVATSKOG JUBILEJA.

Dr. Janko Oberški.

1. Završetak hrvatske 1300- jubilarne godine.

Na blagdan sv. Petra i Pavla o. g. završila se tiho i gotovo nezapaženo sveta godina slavnog 1300-godišnjeg jubileja pokrštenja Hrvata, na koji je hrvatski katolički episkopat nastojao skrenuti pažnju svega hrvatskog katoličkog naroda,[1] i prigodom kojeg je sam najviši poglavar katoličke Crkve, Sv. Otac Papa Pijo XII. otvorio hrvatskom narodu posebnim načinom svoje očinsko srce i svetu riznicu duhovnih dobara za postizavanje izvanrednih milosti dopuštenjem velikog jubilarnog oprosta, koga je ovom prigodom mogao zadobiti svaki hrvatski katolički vjernik.[2]

Zacijelo, kad ovaj jubilej ne bi padao u tako teška i kritična vremena, kad je čitav svijet zaokupljen gigantskom ratnom borbom za potpunu promjenu međunarodnog poretka ne samo na evropskom kontinentu, nego i na čitavom svijetu, a osim toga, kad bi se sam hrvatski narod u vrijeme početka proslave ovog jubileja bio nalazio u potpuno sređenim prilikama svoga narodnog života, nema sumnje, da bi taj jubilej imao i veličanstven izvanjski odjek u velebnom narodnom slavlju svuda, gdjegod imade katoličkih Hrvata, t. j. ne samo u njihovoj užoj domovini Hrvatskoj, nego i u hrvatskim kolonijama u različitim drugim državama i kontinentima svijeta. Kao najljepša kruna toga slavlja trebao je biti hrvatski katolički euharistijski kongres u Zagrebu i hrvatsko jubilarno hodočašće u Rim.

---

[1] Dr. Alojzije Stepinac, nadbiskup zagrebački, Okružnica o jubileju, od 29. svibnja 1940. (Katolički List XCI (1940) 22, 2 7—259).

[2] Papinski breve o izvanrednoj jubilejskoj godini. Papa Pijo XII. na trajan spomen. Od 12. svibnja 1940. (Katolički List XCI (1940) 22, 257—259). Ispor. i članak: Izvanredni dar, od Dra N. K. ibid. str. 259-261.

Međutim, nagli razvitak presudnih povijesnih događaja u životu hrvatskoga naroda, u kojima je nastupio čas najodlučnije borbe, da izvojuje svoju narodnu slobodu i samostalnost, borbe koja je značila sačuvati uopće životni opstanak hrvatskog naroda, nije čudo, da se proslavi ovog jubileja nije mogla posvetiti ona pažnja, koja mu je prvotno bila namijenjena, nego je svečana vanjska proslava tog jubileja odgođena na mirnija vremena, kada će se stišati strašan ratni vihor, koji još sveudilj potresa, bilo posredno, bilo neposredno, čitavim svijetom.

Ipak i u tim teškim prilikama držimo, da ne će biti na odmet barem ukratko sjetiti se idejne veličine i zamašitosti ovog jubileja u povijesti hrvatskog naroda.

2. Važnost događaja pokrštenja Hrvata.

Nije potrebno opširno govoriti o tom, što znači za jedan narod primanje kršćanstva i pristup u krilo Crkve Kristove s obzirom na svrhunaravne blagodati duhovnog života toga naroda i svakog pojedinog njegovog člana, jer narod po svetom krštenju i primanju u krilo katoličke Crkve postaje vidljivim i organičkim dijelom onoga veličanstvenog i svetog kraljevstva, po kom čovječanstvo dobiva svoj udio u mističkoj bogočovječjoj vezi otajstvenog Tijela Kristova. Svakako, vrijeme povijesne činjenice poziva kojeg naroda, pa tako i hrvatskoga, u krilo katoličke Crkve, jest posebni dar milosti Božje, koju Bog daje prema svom nedokučljivom promislu bez adekvatnih, a možda i nikakovih unaprijed stečenih zasluga dotičnog naroda. Kao što se u Starom Zavjetu moglo reći za izraelski narod: »Blago narodu, koga je Bog odabrao za svoju baštinu!« (Ps. 32, 12) — tako se to još u potpunijoj mjeri može reći za svaki narod u Novom Zavjetu, kada po primanju svetog krštenja i stupanjem u Crkvu Kristovu postaje odabranim narodom Božjim.

Nema sumnje ni o tom, da Bog u svojoj providnosti, pored općenite koristi spasavanja neumrlih duša, ima kod pojedinih naroda također i naročitu svrhu namjenjujući odnosnim narodima i posebne zadatke u povijesti čovječanstva uopće, kao što i u povijesti kršćanstva i u promicanju kraljevstva Božjega na zemlji. Ako iz biblijske povijesti uočimo, kako je Bog već u Starom Zavjetu očito pokazao, da se sudbina pojedinih naroda

upravlja po nedokučljivim planovima Božjeg promisla, u kom su i neznabožački narodi, makar i nesvjesno, bili oruđem Božje providnosti, bilo u kažnjavanju opačina izraelskog, bilo drugih naroda, onda je sigurno, da je i u Novozavjetnoj ekonomiji spasenja u povijesti čovječanstva pojedinim narodima od Boga namijenjena posebna svrha ili zadaća, koju treba da ispune i izvrše, bilo u općoj povijesti čovječanstva, bilo u političkom, kulturnom, socijalnom i privrednom životu, bilo napokon u promicanju vjerskog i ćudorednog života u kraljevstvu Crkve Kristove. Često puta je vrlo teško filozofsko-povijesnom analizom eruirati providencijalnu ulogu i svrhu pojedinih naroda gledom na njihov specifički utjecaj na život i povijest drugih naroda i čovječanstva uopće, a često puta može se upravo zorno gledati i na osnovu stvarnih činjenica tako reći rukama opipati, kako je koji narod vršio svoj specifički zadatak, koji mu je odredila Božja providnost. Ovo potonje možemo očito razabrati iz povijesti hrvatskog naroda. Tu je dovoljno da analiziramo samo nekoliko značajnih činjenica.

3. Neke povijesne refleksije.

Seoba Hrvata u današnju postojbinu pada kratko vrijeme poslije propasti zapadnog rimskog carstva, na čijim se razvalinama nakon seobe naroda osnivaju nova carstva i kraljevstva. Za Hrvate je značajno, da odabiru za svoju postojbinu teritorij na međi između istočnog rimskog carstva i novih država na zapadu, koje se okupljaju oko Rima kao svog duhovnog i kulturnog središta zapadne Evrope. Hrvati dakle dolaze među dva tako reći potpuno oprečna svijeta, od kojih onaj što gravitira prema bizantskom carstvu, imade sasvim različiti vjerski, politički i kulturni mentalitet, nego li zapadni dio Evrope, komu je Rim postao duhovnim središtem. Opreka između ta dva svijeta sve se više povećava presudnim povijesnim događajima, koji zarezuju duboke tragove u vjerski, politički i kulturni život, kao što je naročito istočni crkveni raskol i s time u vezi opadanje vjerskog života; zatim najezda Turaka i konačno posvemašnje podjarmljivanje bližeg istoka i balkanskih naroda turskom gospodstvu, a s tim ujedno i opća stagnacija kulturnog i ekonomskog života s impregnacijom elemenata prednje azijske kulture i narodnih običaja. U takvoj situaciji Hrvati

se odmah od početka bez ikakva kolebanja odlučno orijentiraju prema Rimu kao središtu kršćanstva i žarištu zapadne kulture. Oni postaju neporušivi bedem, od kojeg se odbijaju udarci valova istočnog crkvenog raskola; oni postaju predziđem kršćanstva protiv osmanlijske najezde, koja je već bila zaprijetila i samom carskom Beču, ali nije mogla pregaziti, makar brojem neznatnih i na »reliquiae reliquiarum« skučenih, ali žilavih Hrvata. Njihovu nepokolebljivu odanost katolicizmu ne može potresti ni val protestantizma, pa niti kasnije zablude racionalizma i liberalizma. Iz tih razdoblja hrvatski narod prinosi na oltar domovine i katolicizma nebrojene žrtve, okupane u mučeničkoj krvi, kojih su većinom imena pred ljudima ostala nepoznata, ali sigurno proslavljena u vječnoj spomenknjizi Sveznajućega, izuzevši imena naših mučenika Blaženika, Nikole Tavilića i Marka Križevčanina, koja su i u ljudskoj povijesti ostala neizbrisivo ubilježena. Nakon milenijske i više stotina godina borbe hrvatski je narod sve do danas poput nepokolebljive hridine ustrajao, a da ga nisu uspjeli oboriti i izbrisati s lica zemlje ni najmoćniji i najpogubniji neprijatelji. Njegova slavna povijest, ispunjena herojskim borbama, da ostane vjeran katolicizmu, neslomljiv u svom poštenju i značajnosti, poštujući tuđe, a braneći svoje i bijući bez prestanka boj za svoju narodnu slobodu, sjajan je dokaz, koliku vrijednost i snagu daju jednom narodu, makar on bio brojem i veoma malen, visoke etničke i etičke vrline, kojima se on kroz dugi niz vjekova i više nego jedno tisućljeće postojano afirmirao.

4. Poslije Golgote uskrsnuće!

Letimičnim pogledom u povijest hrvatskoga naroda zapažamo značajnu pojavu, da se u njegovom životu markantno očituje praktično proživljavanje kršćanskog mističkog aksioma: »Po Golgoti k uskrsnuću!« U tom aksiomu krije se sva dubina mističke filozofije kršćanstva, najsavršenije realizirane u svom najidealnijem uzoru individualne patnje i proslave Bogo-čovjeka i Spasitelja Isusa Krista, a kolektivno patnje i triumfa Crkve kao mističkog tijela Kristova. Intenzitet analogne realizacije ovog aksioma, kako u pojedinim osobnim individuima, tako i u etničkim skupinama, može u neku ruku biti mjerilom intenziteta kršćanskog življenja, a dosljedno i preodabranja,

bilo individualnih kršćanskih duša, bilo etničkih skupina. U vatri patnja iskušava se i pročišćuje kao zlato u vatri, i konačno učvršćuje se kršćanski značaj pojedinaca i kolektivni značaj kršćanskih naroda, da vjerno ustraje u uzvišenoj službi Bogu i postane dostojniji tim veće slave.

Ako u povijesti hrvatskog naroda uočimo njegove mnogobrojne i teške kušnje, kroz koje je prošao zasvjedočavajući postojano, da ostaje vjeran i nepokolebljiv visokom povijesnom pozivu Božje providnosti, ne prezajući pred najtežim samoprijegorima i patnjama, u kojima je kroz vjekove krvarilo hrvatsko narodno tijelo, prinoseći milijunske žrtve najboljih svojih sinova za pobjedu istine, pravde, poštenja i narodne slobode, doista punim pravom smijemo reći, da je i hrvatski narod prošao putem svoje krvave Golgote i konačno upravo u godini svoga velikog 1300-godišnjeg jubileja primanja kršćanstva doživio, da mu je providnost Božja u svojoj neizmjernoj dobroti udijelila u punoj mjeri utjehu narodnog uskrsnuća, kao neprocjenjivo uzdarje na spomen i proslavu velikog njegovog kršćanskog jubileja. Taj dar Božje providnosti daleko je nadmašio očekivanja mnogih, koji su već možda postajali malodušni, bojažljivi, nestrpljivi zbog dugog trajanja milenijskih kušnja, te napokon okrunio čvrstu vjeru i ufanje neustrašivih boraca neopisivom radošću i lovorvijencem konačne pobjede pravedne borbe i stremljenja, osobito onih, koji su stajali na čelu i u najprvim redovima te borbe.

Nema sumnje, da je povijesni događaj uskrsnuća Nezavisne Države Hrvatske od presudne važnosti također za procvat vjerskog i moralnog života hrvatskog naroda, tradicionalno vjerna nepokolebljivoj pećini Petrovoj. Sunce toga uskrsnuća raspršit će ostatke tmina pogubnih magluština različitih bolesnih ideologija: masonstva, marksizma, materijalizma i drugih zabluda, kojima su neprijatelji hrvatskog naroda htjeli okužiti i otrovati njegovu narodnu dušu i njegov tjelesni organizam. Utješna je činjenica, koju već nakon kratkog vremena sudbonosnih povijesnih promjena može zapaziti svaki objektivno istiniti posmatrač najnovijeg javnog života hrvatskog naroda, da je u žilama toga naroda zastrujio sasvim novi život, pun bujnoga ključanja preporođene narodne krvi. Osobito je kod svega toga značajna pojava polaganje najveće važnosti na

izgradnju duboke opće etičke i pozitivno vjerske i moralne svijesti, koja zahvaća u najdublje obveze poštenja i teške odgovornosti savjesti pred vječnim sveznajućim i najpravednijim Sucem. Time je, makar i neizravno, snažno afirmiran momenat važnosti oživljenja vjerskog osvjedočenja i praktičkog vjerskog života. Taj je momenat već u mnogo navrata također snažno i pozitivno naglašen od onih odabranih sinova hrvatskoga naroda, kojima je Bog u svom nedokučivom promislu povjerio kormilo narodnog života nanovo uskrsnule Nezavisne Države Hrvatske.

Zahvaljujući dakle iz dubine duše svemogućemu Gospodaru svemira i premudrom Upravljaču sudbine narodâ, hrvatski narod na završetku svog velikog vjerskog jubileja 1300-godišnjice primanja kršćanstva upravlja Svevišnjemu žarku molbu svojih vjernih katoličkih sinova i kćeri, da Onaj, koji je predobrostivi djelitelj sviju nebeskih i zemaljskih, duhovnih i tjelesnih dobara, izlije na sav hrvatski narod preobilje svoga blagoslova i svih onih milosti, koje su mu potrebne, da i unapredak prema nakani Božje providnosti vrši svoju povijesnu zadaću u životu ostalih naroda svijeta i kao ud katoličke Crkve u promicanju kraljevstva Božjega među drugim narodima, kojoj je ideji kroz vjekove svog opstanka vjerno služio.